ENSAIOS SOBRE

Epistemologia do testemunho

Felipe de Matos Müller
Kátia Martins Etcheverry
Organizadores

A questão histórica sobre se a força epistêmica do testemunho se reduz ou não a outras fontes mantém sua atualidade por ter em seu âmago as exigências normativas que regem a aquisição de justificação e conhecimento testemunhal. Dela derivam uma série de questionamentos importantes na área, tais como se a pesquisa deveria se limitar aos aspectos da esfera individual, ou deveria também incluir aspectos sociais e coletivos, tais como as interrelações entre ouvintes e falantes que constituiriam fatores determinantes da confiabilidade do testemunho. Nessa perspectiva, a obtenção de conhecimento testemunhal dependeria de um processo social envolvendo ambos, o indivíduo e seu ambiente social constituído pelos integrantes de sua comunidade em seus respectivos papéis sociais. O âmbito da epistemologia do testemunho, nessa abordagem ampla, incluiria a reflexão sobre a plausibilidade e racionalidade de testemunho de grupo, estabelecendo uma conexão filosoficamente valiosa entre a epistemologia do testemunho e a epistemologia social. Os artigos reunidos neste volume desenvolvem importantes questões epistemológicas sobre o testemunho a partir de uma perspectiva contemporânea que contempla as raízes históricas da disciplina, apresentando o atual estado da arte.

9 788556 962027

CC BY SA

editora fi
www.editorafi.org

ENSAIOS SOBRE EPISTEMOLOGIA DO TESTEMUNHO

Série Filosofia & Interdisciplinaridade

Comitê Editorial da

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgaro**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

ENSAIOS SOBRE EPISTEMOLOGIA DO TESTEMUNHO

Felipe de Matos Müller
Kátia Martins Etcheverry
(Orgs.)

φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Capa e diagramação: Lucas Fontella Margoni
Arte de capa: Alessandra Müller Pacheco

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

http://www.abecbrasil.org.br

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 78

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MÜLLER, Felipe de Matos; ETCHEVERRY, Kátia Martins (Orgs.).

Ensaios sobre epistemologia do testemunho [recurso eletrônico] / Felipe de Matos Müller; Kátia Martins Etcheverry (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

185 p.

ISBN - 978-85-5696-202-7

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Filosofia. 2. Epistemologia. 3. Testemunho. 4. Lógica. 5. Virtude. 6. Interdisciplinar. I. Título. II Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Introdução . 9
Kátia Martins Etcheverry
Felipe de Matos Müller

João Duns Scotus sobre conhecimento e testemunho: um esboço . 15
Roberto Hofmeister Pich

Thomas Reid sobre o testemunho . 53
Delvair Moreira

Testemunho e Expertise . 79
Lennon da Silva Rocha
Felipe de Matos Müller

Epistemologia do Testemunho e Epistemologia da Virtude . 103
Kátia M. Etcheverry

Epistemologia do Testemunho: uma abordagem a partir da Confiança . 125
Patricia Ketzer

Injustiças epistêmicas, Dominação e Virtudes . 143
Breno Ricardo Guimarães Santos

Testemunho e Boatos . 173
Leonardo Machado Cruz
Felipe de Matos Müller

Introdução

Kátia Martins Etcheverry[1]
Felipe de Matos Müller[2]

É inegável que ao longo de nossas vidas quotidianamente formamos crenças a partir do que nos é dito por outras pessoas. Normalmente essa prática é considerada racional e as crenças originadas nela são frequentemente verdadeiras, de modo que o testemunho constitui uma valiosa e indispensável fonte de conhecimento. Somos epistemicamente dependentes no que refere à obtenção de conhecimento sobre assuntos variados, desde tópicos especializados tais como descobertas científicas e inovações tecnológicas, até assuntos corriqueiros, como uma prescrição médica, uma receita de bolo ou dados de nossa história pessoal. A epistemologia do testemunho, enquanto subárea da epistemologia, se ocupa de questões sobre a natureza do testemunho e as condições para a aquisição de crença justificada, e eventualmente conhecimento, a partir do que outras pessoas nos reportam.

A racionalidade das crenças baseadas no testemunho é uma questão epistemológica de destaque na atualidade e de respeitável história. Dois importantes filósofos, apesar de divergirem em alguns aspectos, defenderam a relevância do testemunho na aquisição de crenças racionais. Assumindo um viés reducionista, David Hume considerou que as crenças formadas com base no testemunho de outras pessoas só são racionais se o ouvinte dispuser de razões em favor da credibilidade e confiabilidade dessas pessoas. Nesta perspectiva a justificação de crenças testemunhais dependeria sempre de alguma outra fonte, como a percepção, o raciocínio ou a memória. Discordando da posição de Hume, para Thomas Reid o testemunho goza de uma pressuposição de credibilidade, de modo que seria racional crer no que os outros nos dizem, mesmo sem qualquer indicação de sua confiabilidade, desde que também não haja algum indício de inconfiabilidade do testemunho em questão.

[1] CV: http://lattes.cnpq.br/6927622017780586

[2] CV http://lattes.cnpq.br/4097781525514657

Essas duas perspectivas continuam presentes na literatura epistemológica contemporânea, tanto no debate entre reducionistas e antirreducionistas quanto às condições nas quais o ouvinte é racional ao aceitar determinado testemunho, quanto no debate sobre se o testemunho é fonte de transmissão ou de geração de conhecimento e justificação. A questão da normatividade da crença testemunhal é de central importância, polarizando as duas posições anteriormente mencionadas. Na visão reducionista a qualificação epistêmica positiva de crenças testemunhais requer que o ouvinte possua razões positivas e independentes de outros testemunhos a favor da confiabilidade do testemunho. Sendo assim a racionalidade de crenças testemunhais depende de outra(s) fonte(s) de conhecimento e justificação, e todo o encargo epistêmico é colocado nos ombros do ouvinte. Já o antirreducionismo entende que a crença que o ouvinte forma com base no testemunho é sempre justificada, salvo tenha razões em contrário quanto à presunção de honestidade e competência do falante no que concerne o assunto em questão. Para o antirreducionismo, o testemunho possui força epistêmica própria dado que a confiança no relato testemunhal é a posição *default*.

Ambas as posições são alvo de objeções. A crítica ao reducionismo alega que exigência de posse de razões onera excessivamente a justificação de crenças testemunhais, demandando do ouvinte vasto e sofisticado empenho epistêmico, como por exemplo, que ele infira indutivamente a confiabilidade de falantes a partir de observações feitas no passado acerca do sucesso das concordâncias entre os relatos testemunhais e fatos. Desse modo o valor cognitivo do testemunho como fonte de crenças justificadas seria menosprezado, pois a exigência de razões positivas que sejam independentes do testemunho levaria a uma contraintuitiva generalização das situações em que é impossível crer racionalmente com base no testemunho, seja porque as razões disponíveis ao ouvinte são dependentes do testemunho, levando a problemas de circularidade ou regresso infinito, seja porque o ouvinte simplesmente não tem condições cognitivas de chegar a razões positivas apropriadas, levando à consequência contraintuitiva de ceticismo quanto ao conhecimento testemunhal. Já a posição antirreducionista tem sido acusada de não oferecer uma explicação satisfatória para a justificação testemunhal uma vez que suas exigências propiciariam a credulidade e a

irresponsabilidade epistêmica por permitir certa inércia epistêmica da parte do ouvinte ao exigir apenas que ele não tenha razões para duvidar da confiabilidade do falante.

Nas últimas décadas a comunidade epistemológica tem reconhecido a importância filosófica do debate envolvendo o conhecimento testemunhal, demonstrando seu interesse pelo tópico do testemunho em numerosas publicações, em periódicos e livros, que apresentam propostas e debates variados e sofisticados. O debate entre as posições dicotômicas referidas acima progrediu e foi de certa forma superado em algumas teorias híbridas, e em certo sentido conciliatórias, como o dualismo defendido por Lackey [3], a visão liberal de Graham [4], ou ainda o reducionismo local proposto por de Elizabeth Fricker[5]. A produção intelectual destes e outros epistemólogos do testemunho mostram a consolidação de uma subárea em epistemologia constituída por um território teórico específico, com questões próprias bem demarcadas, em franco progresso e expansão, ultrapassando a dimensão individual e incluindo questões que dizem respeito à esfera da racionalidade coletiva.

A questão histórica sobre se a força epistêmica do testemunho se reduz ou não a outras fontes mantém sua atualidade por ter em seu âmago as exigências normativas que regem a aquisição de justificação e conhecimento testemunhal. Dela derivam uma série de questionamentos importantes na área, tais como se a pesquisa deveria se limitar aos aspectos da esfera individual, ou deveria também incluir aspectos sociais e coletivos, tais como as interrelações entre ouvintes e falantes que constituiriam fatores determinantes da confiabilidade do testemunho. Nessa perspectiva, a obtenção de conhecimento testemunhal dependeria de um processo social envolvendo ambos, o indivíduo e seu ambiente

---

[3] LACKEY, Jennifer. It Takes Two to Tango: Beyond Reductionism and Non-Reductionism in the Epistemology of Testimony. In: SOSA, E.; LACKEY, J. The Epistemology of Testimony. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 160-189.

[4] GRAHAM, Peter. Testimonial justification: inferential or non-inferential. In: *The Philosophical Quarterly*, v. 56, n. 222, p. 84-95, 2006.

[5] FRICKER, Elizabeth, Against gullibility. In: MATILAL; CHAKRABARTI (ed.). *Knowing from words*. Netherlands: Kluwer Academic Pub. 1994, p. 125-161, e FRICKER, Elizabeth, Trusting others in the sciences: a priori or empirical warrant? In: Studies in History and Philosophy of Sciences, n. 33, p. 373-383, 2002.

social constituído pelos integrantes de sua comunidade em seus respectivos papéis sociais. O âmbito da epistemologia do testemunho, nessa abordagem ampla, incluiria a reflexão sobre a plausibilidade e racionalidade de testemunho de grupo, estabelecendo uma conexão filosoficamente valiosa entre a epistemologia do testemunho e a epistemologia social.

Os artigos reunidos neste volume desenvolvem importantes questões epistemológicas sobre o testemunho a partir de uma perspectiva contemporânea que contempla as raízes históricas da disciplina, apresentando o atual estado da arte.

Sumário dos Ensaios

Roberto Hofmeister Pich, em seu 'João Duns Scotus sobre conhecimento e testemunho: um esboço', explora a epistemologia de João Duns Scotus identificando e exemplificando em suas obras o que pode ser dito como um "projeto de Epistemologia Social", abarcando uma epistemologia do testemunho e, mais especificamente, uma epistemologia da crença religiosa baseada em testemunho. Na primeira seção, o autor aborda a epistemologia "ideal", mais especificamente sobre a natureza do "conhecimento científico"; na segunda seção, ele aponta um esboço de epistemologia do testemunho na obra de Scotus; e, na última seção, Roberto Pich mostra como uma abordagem epistemológica do testemunho oferece uma base para uma epistemologia da crença religiosa.

Delvair Moreira, em seu 'Thomas Reid sobre o testemunho', oferece uma introdução acerca da natureza e da epistemologia do testemunho na obra de Thomas Reid. O autor conduz o leitor, apresentando na obra de Reid a relação entre percepção e testemunho, a distinção entre percepção original e adquirida e entre linguagem natural e artificial, até chegar no ponto central da explicação acerca do testemunho: os princípios da veracidade e da credulidade. Sobre essa base, Moreira investiga qual é a posição de Reid acerca da justificação testemunhal, concluindo que há fortes indicações para uma posição antirreducionista.

Lennon da Silva Rocha e Felipe de Matos Müller, em seu 'Testemunho e Expertise', oferecem uma introdução acerca da natureza e da epistemologia do testemunho de especialista. Na primeira seção, os autores exploram a dependência e a relevância do testemunho de especialistas em nossos dias. Na segunda seção, discutem acerca da natureza da expertise/especialização, enfocando a expertise cognitiva. Na seção seguinte, exploram a assimetria epistemológica entre um especialista e um leigo/novato; e, por último, apontam alguns problemas relacionados ao desacordo entre especialistas, sobretudo no domínio das crenças morais.

Kátia Martins Etcheverry, em seu 'Epistemologia do Testemunho e Epistemologia da Virtude', aplica a teoria do crédito ao problema do conhecimento testemunhal. Para tanto, a autora apresenta os aspectos da epistemologia do testemunho e da epistemologia da virtude que serão relevantes para dimensionar o problema abordado. Na sequência, ela argumenta que a análise do conceito de conhecimento como crença verdadeira creditável ao sujeito epistêmico não dá conta de casos de conhecimento com base no testemunho.

Patrícia Ketzer, em seu 'Epistemologia do Testemunho: uma abordagem a partir da confiança', avalia se o uso intercambiável dos termos 'fiar-se' (*rely on*) e 'confiar' (*trust*) na discussão acerca testemunho é conveniente para os interesses epistemológicos. A autora apresenta um esboço geral de como os conceitos de confiança e fiar-se tem sido utilizado na discussão acerca da justificação e do conhecimento testemunhal. Ketzer defende que os aspectos morais agregados no termo 'confiança' não contribuem para a discussão epistemológica acerca do testemunho e que se deve, portanto, utilizar apenas o termo 'fiar-se', que já foi legitimado pela tradição epistemológica.

Breno Ricardo Guimarães Santos, em seu 'Injustiças epistêmicas, dominação e virtudes', aborda criticamente o trabalho de Miranda Fricker sobre injustiça epistêmica. O autor explica e discute dois tipos de injustiça: a testemunhal e a hermenêutica. Na sequência, ele discute se o exercício das virtudes epistêmicas individuais pode vir a corrigir as injustiças epistêmicas, sugerindo que as virtudes individuais não são

suficientes para tanto. Por último, Breno considera as injustiças epistêmicas estruturais e a possibilidade de correção das mesmas com as virtudes epistêmicas institucionais.

Leonardo Machado Cruz e Felipe de Matos Müller, em seu 'Testemunho e Boatos', abordam duas questões: (1) se boatos são casos de testemunho e (2) se boatos podem ter algum status epistêmico favorável. Na primeira seção, os autores cotejam algumas definições de testemunho com as principais características dos boatos enfatizadas pela tradição. Na segunda seção, eles abordam a noção de cobertura confiável e investigam acerca do possível silêncio das fontes. Os autores distinguem entre dois tipos de silêncio das fontes: um que tende a desqualificar os boatos e outro que atribuir-lhes algum status epistêmico.

João Duns Scotus sobre conhecimento e testemunho: um esboço

*Roberto Hofmeister Pich**

Introdução

Autor de um dos poucos estudos sobre a "epistemologia social" na ótica de textos e autores medievais[1], Robert Pasnau afirma, no início de seu ensaio, que a epistemologia medieval (sobretudo da Alta Escolástica) começa, em regra, como uma "teoria ideal" do conhecimento, isto é, uma teoria que estipula um ponto de vista (formalmente) ideal, em termos de critérios e condições, para julgar o que algo é ou o que as coisas do mundo são. Como é bem conhecido, e como isso seria amplamente ratificado por João Duns Scotus (1265/1266–1308) – autor cuja epistemologia será explorada neste ensaio –, a teoria referencial se acha na concepção de *episteme* ou *scientia*, exposta por Aristóteles nos *Segundos analíticos*[2]: *scientia* ou "conhecimento científico", ou ainda "conhecimento em sentido estrito", vem a ser um conjunto sistemático de crenças obtidas a modo de conclusão, adjudicadas desde os princípios (alguns deles indemonstráveis) com evidência e certeza, um sistema dedutivamente concatenado de crenças, pois, que são baseadas em razões

* CV http://lattes.cnpq.br/1645884955155770

Dedico este ensaio a meu pai, Paulo Roberto Pich, na passagem de seu septuagésimo aniversário (27.12.2016). Devido à sua veracidade como testemunha, adquiri crenças históricas e geográficas de incomensurável significado e valor. Passados anos de escrutínio, a sua posição de "premissa" de enorme quantidade de minhas crenças testemunhais justificadas permanece notavelmente inabalada.

[1] Cf. R. Pasnau, Medieval Social Epistemology: *Scientia* for Mere Mortals, in: *Episteme*, 7:1 (2010), p. 23-41.

[2] Cf. Aristoteles, Zweite Analytik, in: *Aristoteles – Erste Analytik/Zweite Analytik*, hrsg. von Hans Günther Zekl, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, p. 309-523; M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*. Firenze: G. C. Sansoni Editore, 1965; Idem, *L'argomentazione dimonstrativa in Aristotele. Commento agli* Analitici Secundi I, Padova: Editrice Antenore, 1975; R. D. McKirahan, Jr., *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*, Princeton: Princeton University Press, 1992; R. J. Hankinson, Philosophy of Science, in: J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 109-139; P. H. Byrne, *Analysis and Science in Aristotle*, Albany: Suny Press, 1997.

demonstrativas para mostrar como as coisas são[3]. Todavia, não seria surpreendente se a seguinte convicção fosse constatada, a saber, que, ao final, poucas coisas podem efetivamente ser conhecidas dessa maneira, pelos seres humanos. Diante disso, Pasnau sugere que o caráter demasiado estrito desse modelo – a ser exposto exemplarmente a partir de Scotus, na Seção 1 – acabou, por efeito contrário, dando vazão a um conjunto de textos e abordagens sobre como a teoria aristotélica poderia ser "relaxada" de maneiras diversas. Ao fazer isso, diversos autores escolásticos perseguiram, em realidade, um "projeto de epistemologia social" ou, nas palavras de Pasnau, um projeto que tentava "adaptar a sua teoria ideal às circunstâncias da vida cotidiana"[4]. Porém, cabe inquirir o que significa, aqui, "epistemologia social".

Não se tem em vista uma epistemologia definida a partir da defesa da existência de operações sociais da mente, como concebidas, de forma original, primeiramente por Thomas Reid[5]. Com "epistemologia social" Pasnau tem em vista, mais simplesmente, um conhecimento não estrito ou menos estrito, implicitamente voltado à caracterização de como as pessoas *costumam* chegar ao suposto conhecimento de algo, na vida cotidiana, que se dilui em algum tipo de "conhecimento comum", em que (seguindo o primeiro item de uma divisão quatripartite de Roberto Grosseteste (*ca.* 1175–1253)) com "comum" se quer dizer, em especial, *com* o relaxamento do caráter de *necessidade* do objeto e da

---

[3] Cf. R. Pasnau, Medieval Social Epistemology: *Scientia* for Mere Mortals, op. cit., p. 24-26.

[4] Id. ibid., p. 24.

[5] Cf. Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man (1785)*, a Critical Edition by D. R. Brookes, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2002, I, viii, p. 68-70. Cf., sobre isso, os estudos referenciais de C. A. J. Coady, Reid on Testimony, in: M. Dalgarno and E. Matthews (eds.), *The Philosophy of Thomas Reid*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 225-246 (em especial p. 225-232); C. A. J. Coady, Reid and the Social Operations of Mind, in: T. Cuneo and R. Van Woudenberg (eds.), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 180-203. Um esboço simples e correto da teoria reidiana do testemunho se acha in: R. Audi, Testimony, Credulity, and Veracity, in: J. Lackey and E. Sosa (eds.), op. cit., p. 32-36. Para uma abordagem contemporânea da "epistemologia social", cf.., por exemplo, F. Schmitt, Epistemologia social, in: J. Greco e E. Sosa (orgs.), *Compêndio de epistemologia*, São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 547-552; das três ramificações da epistemologia social apontadas pelo autor (p. 548), somente a primeira, "o papel das condições sociais no conhecimento individual", está na perspectiva deste estudo.

condição necessária de *conhecer a causa* de um dado objeto[6]. Em Guilherme de Ockham (*ca.* 1288–1347), particularmente, isso ganha a forma da proposta de conhecer o "instável" e "contingente", tal como aquilo que se conhece pela percepção, pelo testemunho oral ou escrito, ou quiçá até mesmo pela fé, etc.[7]. Parece ser possível dizer que estão incluídos, nesse projeto epistemológico (apenas modestamente desenvolvido pelos medievais), relatos factuais e suficientemente bons ou competentes – pela descrição de processos ou mecanismos efetivamente existentes – de como as pessoas alegadamente conhecem, independentemente de esses corresponderem às formas "ideais" do conhecer. O contraste entre um projeto idealista de epistemologia, tal como o proposto por Aristóteles – o da *episteme* –, e um projeto voltado à descrição empírica do "costumeiro" e do "cotidiano" das pretensões de conhecimento de entes mortais, limitados e finitos, tal como aquele da filosofia moderna – em casos exemplares como o de John Locke[8] e o de Thomas Reid[9], excetuando-se o projeto racionalista-idealista de René Descartes, nas *Meditações* –, não pode ser percorrido aqui. De todo modo, após uma exposição de base sobre o significado de conhecimento estrito, para Scotus, far-se-á uso de passagens menos exploradas desse autor para evidenciar que, na filosofia medieval, há exemplos importantes da "epistemologia social" e menos estrita, isto é, a epistemologia do "testemunho" (tópico da Seção 2) e a epistemologia da "fé adquirida" (tópico da Seção 3), embora essa última venha a ser, ao final, *uma forma específica de crença* – ou seja, *a religiosa* – baseada em testemunho.

---

[6] Cf. R. Pasnau, Medieval Social Epistemology: *Scientia* for Mere Mortals, op. cit., p. 26-28.

[7] Id. ibid., p. 26ss.

[8] As referências, nesses termos, a Locke e a Descartes (linha seguinte do texto principal) são feitas pelo próprio R. Pasnau, id. ibid., p. 24, e são, de resto, comumente aceitas. A referência a Reid é feita por mim, também porque esse autor será invocado novamente (cf. Subdivisão 3), quando do tratamento do conhecimento por testemunho.

[9] Sobre a epistemologia de Reid, cf., por exemplo, R. H. Pich, Apresentação e uma nota sobre Thomas Reid (1710-1796), in: *Veritas*, 55:2 (2010), p. 5-17; Idem, Thomas Reid, o método de filosofar e a rejeição do ceticismo, in: *Dissertatio*, 32 (2010), p. 243-275.

1. Scotus sobre o "conhecimento científico" (*scientia*)

Em seu estudo sobre epistemologia social na Idade Média, o próprio Robert Pasnau utiliza os textos scotistas para exemplificar as características da adoção, por um autor medieval, do modelo aristotélico de *episteme* – *scientia*[10]. A meu ver, contudo, a sua breve exposição contém sérias limitações, uma vez que é incapaz de notar que já na própria adoção, por Scotus, do modelo aristotélico de conhecimento estrito, há uma série de inovações em teoria do conhecimento que teriam de ser ao menos mencionadas. No que segue, exponho, portanto, o que considero ser, em uma versão extremamente resumida, o cerne da teoria "ideal" scotista do "conhecimento científico" ou "estrito"[11].

Em cada concepção de *scientia* proposta por João Duns Scotus, pressupõe-se a definição e o conhecimento do "primeiro objeto". Ele é abordado em três perspectivas: (1) a sua função lógico-epistemológica com relação ao hábito do saber; (2) a relação do hábito de conhecimento com a potência cognitiva; (3) a modalidade das verdades a ser conhecidas. A partir desses itens, salientam-se diferenças entre "sujeito" e "objeto"[12].

(1) O primeiro objeto, mesmo tomado, na ciência do contingente, como "primeiro sujeito", é, conhecido como tal, o fundamento epistemológico do conhecimento científico. "Sujeito" e "objeto" são, a cada vez em um hábito "em si" do contingente e/ou do necessário[13], também um objeto do intelecto[14]. Se uma essência é conhecida perfeitamente, ela, como "o

---

[10] Cf. R. Pasnau, Medieval Social Epistemology: *Scientia* for Mere Mortals, op. cit., p. 24-26.

[11] Expus isso em diversos estudos; cf. as referências subsequentes, dentro desta Subdivisão, bem como as Referências Bibliográficas.

[12] Para toda a Seção 1, cf. R. H. Pich, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Bonn: Universität Bonn, 2001. Cf. também R. H. Pich, O conceito scotista de "conhecimento científico" (*scientia*) está em concordância com a *episteme* de Aristóteles?, in: *Thaumazein*, 5 (2013), p. 32-70.

[13] Como *species intelligibilis* ou não; cf. R. H. Pich, op. cit., 4.1.1 e, na Conclusão, 1.1 e 1.2.

[14] "Objeto" é sobretudo um conceito "relativo à potência [cognitiva] da alma" (*"vermögenspsychologischer"*); cf. L. Honnefelder, *Scientia in se – scientia in nobis*, in: I. Craemer-Ruegenberg und A. Speer (Hrsg), *Miscellanea Mediaevalia 22 – Scientia und ars im Hoch- und*

conhecido", pode causar o hábito que expressa toda a sua conhecibilidade, através de composições essencial-necessárias ou mesmo acidental-contingentes. (2) "Sujeito" e "objeto", no Prólogo da *Ordinatio*, são utilizados com respeito à definição de primeiro objeto do hábito científico fixada pelo Doutor Sutil em *Ordinatio* prol. n. 142. Porém, onde são contrastados dois tipos de poder cognitivo para o hábito do conhecimento do mesmo objeto[15], "primeiro objeto" se diferencia de "primeiro sujeito". Visto que em um hábito "em si" de verdades necessárias a essência real tem de ser apreendida *como tal*, para que seja obtida "ciência" no intelecto, "primeiro objeto" e "primeiro sujeito" têm, em sentido formal, significados distintos: "primeiro objeto" é o conteúdo conceitual próprio do objeto real, requerido à *scientia*; "primeiro sujeito" é um certo conteúdo conceitual do objeto real, mas não a *ratio* própria. Em sentido material, porém, "primeiro objeto" e "primeiro sujeito" designam o mesmo: o conhecido real da ciência[16]. (3) Seja como objeto real em si ou como conteúdo conceitual próprio do objeto real em si, "primeiro objeto" deve ser entendido como "primeiro sujeito" caso se trate, no hábito de conhecimento respectivo, de verdades contingentes – sobretudo, na teologia "em si" do contingente. A base lógico-ontológica para isso é que o primeiro objeto em si não contém *virtualmente* os conceitos, por conseguinte, as proposições imediatas e mediatas *desse tipo* de hábito[17].

Os tipos de conhecimento científico que o primeiro sujeito/objeto causa, com um intelecto proporcionado, são, a partir dos Prólogos de *Lectura*, *Ordinatio*, *Reportata parisiensia* e *Reportatio examinata*[18], cinco no total. Quatro se relacionam com o conceito de

---

Spätmittelalter, Berlin: Walter de Gruyter, 1994, p. 207. Naturalmente, objeto *da potência cognitiva* e *do hábito* têm diferentes definições; cf. R. H. Pich, op. cit., 1.7.1.

15 Cf. Ioannes Duns scotus, *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 n. 168 (ed. Vat.: I, 110-112). Cf. R. H. Pich, op. cit., Capítulo 4.

16 Cf. Ioannes Duns scotus, *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 n. 168-169 (ed. Vat.: I, 110-113). Cf. R. H. Pich, op. cit., 2.2.4.3 e 4.1.3.

17 Id. ibid., 5.1, 5.5 e 5.6. Sobre um discurso, em Scotus, acerca do "objeto" da ciência do contingente, cf. ibid., 5.3 e 5.4, 6.4.2, 6.4.3 e 6.4.4.

18 Cf. Ioannes Duns scotus, *Lectura* prol. p. 2-3 (ed. Vat.: XVI), *Ordinatio* prol. p. 3-4 (ed. Vat. I), *Reportata parisiensia* prol. (ed. L. Wadding: XI.1) e *Reportatio parisiensis* I A prol. (ed. Wolter and Bychkov: I prol. et d. 1-21).

scientia in se e a teoria scotista das modalidades dos objetos proposicionais a serem conhecidos[19]. São forjados para fundamentar o caráter científico da teologia. Em todos eles, o conhecimento inicial da essência do primeiro objeto ou do ser do sujeito "como tal" é a base da teoria da ciência, enquanto a função da *explicação* recebe atenção menor[20]. Assim, (i) conhecimento científico é o conhecimento em si de um objeto necessário sob o conteúdo conceitual próprio. Esse conhecimento, determinado pela primazia do conter virtualmente todas as verdades do hábito[21], consiste em um sistema lógico-dedutivo de conclusões necessárias com base em premissas por si conhecidas e necessárias. Para o conhecimento científico *em si* do necessário têm-se três condições *objetivas*[22] de perfeição do conhecimento: (a) certeza, (b) necessidade e (c) evidência. Na ciência em si do necessário, a (d) discursividade é no mínimo modificada em vias não aristotélicas[23]. (ii) *Scientia* é também o conhecimento em si de um objeto contingente *como contingente*, a saber, de uma proposição contingente imediata *como contingente*, em que o hábito científico corresponde a uma virtude ou um "hábito intelectual" através do qual o verdadeiro do contingente é dito "determinadamente"[24]. Essa é uma concepção de ciência tomada "em sentido amplo"[25]. As suas condições são (a) certeza, (b) necessidade segundo o conhecimento e, em certos casos, segundo o objeto

---

19 Cf. R. H. Pich, op. cit., 1.9 até 1.10.

20 Cf. E. D. O'Connor, The Scientific Character of Theology according to Scotus, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Roma: Cura Comissionis Scotisticae, Vol. III, 1968, p. 17; R. J. Hankinson, Philosophy of Science, in: J. Barnes (ed.), op. cit., p. 110-111.

21 Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* prol. q. 1-3 n. 142-144 (ed. Vat.: I, 96-97); D. Demange, "Objet premier d'inclusion virtuelle" – Introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot, in: O. Boulnois – E. Karger – J.-L. Solère – G. Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris 1302-2002*, Turnhout: Brepols, 2004, p. 89-116.

22 Sobre o caráter "subjetivo" e "objetivo" dessas condições de conhecimento estrito, cf. R. H. Pich, op. cit., 6.1.

23 Id. ibid., 6.1, 6.2 e 6.3. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* prol. p. 4 n. 208-209 (ed. Vat.: I, 141-143).

24 Ibid., n. 212 (ed. Vat.: I, 145-146).

25 Em parte, Scotus a assume de Henrique de Gand, *Summa quaestionum ordinarium* a . 6 q. 1 in corp. (I f. 42B), ed. J. Badius Ascenius, Paderborn, 1520. Cf. R. H. Pich, op. cit., 6.4.5.1.

conhecido[26] e (c) *evidência*. Duns Scotus defende essa última evidência com base na tese original da possibilidade de proposições contingentes imediatas e *per se notae*[27]. (iii) Conhecimento científico é, em terceiro lugar, o conhecimento em si de um objeto contingente *como contingente*, de uma proposição contingente imediata e primeira em uma série – o "primeiro sujeito como tal" –, na medida em que, para tanto, exige-se uma condição de necessidade metafísica *não relativizável*. Esse modelo[28] é exclusivo à teologia em si do contingente. Essa é o conhecimento de uma ou de diversas séries de verdades contingentes *teológicas*, cujo fundamento epistemológico está no primeiro sujeito como tal. A *scientia* que pode ser obtida com base em uma primeira e imutável verdade inclui as condições de (a) certeza, (b) necessidade (de imutabilidade da coisa conhecida, por exemplo, de um objeto voluntário) e (c) evidência do conhecimento, podendo ser chamada de "modelo axiomático contingente" de *scientia*[29]. (iv) Ademais, *scientia* é conhecimento em si do necessário *e* do contingente. Trata-se do hábito scotista da *sapientia*, análoga à acepção aristotélica de *sophia*[30]. Ele é exclusivo à teologia em si – a ela *como um todo*. A "sabedoria" respectiva a verdades necessárias é um conhecimento com (a) certeza, (b) necessidade e (c) evidência, que, ademais, se relaciona com (d) o objeto mais perfeito e elevado. Também o conhecimento contingente em si – *de séries* de verdades contingentes *teológicas* – pode

[26] Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 n. 211 (ed. Vat.: I, 144-145); cf. R. H. Pich., op. cit., 6.4.2, 6.4.3 e 6.4.4.

[27] Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 n. 169 (ed. Vat.: I, 112-113); I d. 3 p. 1 q. 4 n. 238-245 (ed. Vat.: III, 144-148); I d. 8 p. 2 q. un. n. 299-300 (ed. Vat.: IV, 324-325). Cf. R. H. Pich, op. cit., 5.2.1 e 5.2.2 (ainda 6.4.1, 6.4.2, 6.4.3 e 6.4.4). Scotus, nesse segundo modelo, decididamente relativiza a condição de necessidade – mesmo porque ele não é pensado só para a teologia em si, mas também para objetos proposicionais contingentes em geral. Cf. também R. H. Pich, Scotus on Contingent Propositions 'Known Through Themselves' (*per se notae*), in: H. Möhle; L. Honnefelder, et alii (Hrsg.), *Archa Verbi Subsidia 5 – Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes. Investigations into his Philosophy*, Münster: Aschendorff, 2010, p. 277-306.

[28] Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 n. 169-171 (ed. Vat.: I, 112-114). Cf. R. H. Pich, op. cit., 6.4 e 6.4.5.1.

[29] Id. ibid., 5.2, 5.2.1 e 5.4.

[30] Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* prol. p. 4 q. 1-2 n. 213 (ed. Vat.: I, 146).

estar contido nesse *locus* teórico[31]. (v) Em quinto lugar, por fim, conhecimento científico é o conhecimento de um objeto necessário obtido em uma ciência subordinada. Scotus não o liga à teologia. Ele não corresponde à definição de ciência em si. A sua caracterização, em si articulada e instigante, não é relevante para os propósitos do presente ensaio[32].

Os primeiros quatro modelos acima esboçados devem mostrar o que lógica e epistemologicamente se entende por "ciência em si": ela é o conhecimento de uma essência comum – podendo ser também o conhecimento de uma essência singular, no caso da "teologia em si" –, na medida em que a essência está em uma relação cognitiva perfeita com um intelecto proporcionado a ela[33]. Nesse caso, a essência é apreendida tal como ela é, daí sob o seu conteúdo definitório – ou *quasi* definitório[34] –, motivo pelo qual ela pode causar o hábito *necessário* que desdobra por inteiro a sua conhecibilidade essencial. Por sua vez, sinal de uma relação cognitiva perfeita no conhecimento *do contingente* é o mero conhecimento do primeiro sujeito, ligado a um dado predicado[35].

Ainda que trabalhos recentes revelem a importância de analisar passagens de *Reportatio parisiensis* I A d. 42 e d. 44 para fins de reconsideração – pela *via* de hipóteses sobre a aplicação do "poder absoluto de Deus" – da ciência do necessário em termos de "ciência

---

31 Cf. R. H. Pich, op. cit., 6.4, 6.4.2, 6.4.3 e 6.4.4.

32 Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 n. 214-216 (ed. Vat.: I, 146-149); cf. R. H. Pich, op. cit., 7.2 e 7.3. Sobre as inovações scotistas acerca da natureza da ciência subordinada e a evidência empírica de princípios, a partir da cláusula "per experientiam", cf. R. H. Pich, Subordinação das ciências e conhecimento experimental: um estudo sobre a recepção do método científico de Alhazen em Duns Scotus, in: L. A. De Boni e R. H. Pich (orgs.), *A recepção do pensamento greco-árabe e judaico no Ocidente medieval*, Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 573-616. Cf. também Idem, A crítica de Scotus à teoria tomasiana da subordinação das ciências, in: *Scintilla*, 2:1 (2005), p. 11-66; Idem, Untersuchungen zu Scotus's Rezeption der wissenschaftlichen Methodologie des Alhazens (Ibn al-Haythams), in: Andreas Speer und Lydia Wegener (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 33 – Wissen über Grenzen*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2006, p. 297-326.

33 Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 n. 141 (ed. Vat.: I, 95-96); R. H. Pich, op. cit., 1.1.1, e na Conclusão, 1.2.

34 Id. ibid., Capítulo 3.

35 Ibid., 5.4 e 5.5.

como na maior parte dos casos [*ut in pluribus*]"[36], tanto em exemplos de *scientiae* do necessário relativo a essências do mundo contingente quanto em exemplos de *scientiae* nômico-necessárias relativas a aspectos da natureza ou ao "ente material", a breve exposição feita acima é, por ora, o bastante para caracterizar a teoria "ideal" de conhecimento estrito, tal como concebida por Scotus. Tampouco é necessário tanger as questões postas na última parte dos seus Prólogos, a saber, (1) se a teologia é uma ciência prática ou uma ciência especulativa, e (2) se a teologia, na base de uma ordem à práxis como ao fim, pode ser chamada como tal de um "conhecimento prático"[37] – passo esse que levaria ao tratamento do conceito de "conhecimento científico prático".

2. Conhecimento não estrito? Uma análise do testemunho

Pelo acima exposto, é notório que Scotus, ao aplicar a noção de "conhecimento científico" ao domínio das proposições teológicas como um todo, percebe que mesmo a noção estrita ou "ideal" de conhecimento terá de voltar-se para o âmbito menos ideal de alegar conhecimento de verdades *contingentes*. Com efeito, para além da aplicação explícita de uma teoria de conhecimento estrito às alegações da teologia do contingente, também as alegações de conhecimento das verdades apenas prováveis das ciências da natureza[38] ou, mais simplesmente, das verdades contingentes cotidianas e da experiência do mundo exterior (e interior) levaram autores dos séculos 13-14 a adotar

---

36 Cf., sobretudo, R. H. Pich, Onipotência e conhecimento científico, in: A. C. Lértora-Mendoza (ed.), *XII Congreso Latino-Americano de Filosofía Medieval: Juan Duns Escoto*, Buenos Aires: FEPAI, 2008, p. 1-17 (72-88); Idem, Scotus on Absolute Power and Knowledge, in: *Patristica et Mediaevalia*, 31 (2010), p. 3-27; Idem, Scotus on Absolute Power and Knowledge (Continuation and End), in: *Patristica et Mediaevalia*, 32 (2011), p. 15-37.

37 Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* prol. p. 5 q. 1-2 n. 217 (ed. Vat.: I, 151): "Quaeritur utrum theologia sit scientia practica vel speculativa"; *Ordinatio* prol. p. 5 q. 1-2 n. 223 (ed. Vat.: I, 153): "Secundo quaeritur utrum ex ordine ad praxim ut ad finem dicatur per se scientia practica".

38 Cf. acima a nota 36, ou, novamente, R. H. Pich, Scotus on Absolute Power and Knowledge, op. cit., p. 3-27; Idem, Scotus on Absolute Power and Knowledge (Continuation and End), op. cit., p. 15-37.

uma linguagem próxima àquela de "graus de conhecimento"[39] – e até mesmo de "justificação" ou pelo menos "defesa racional de crenças" adotadas segundo critérios *aquém* da evidência, mas *dentro* da verossimilhança[40]. Já em Scotus[41], bem como logo em seguida em Ockham[42], por exemplo, essa expansão das alegações de conhecimento ao contingente se apresenta, de maneira marcante, na teoria da cognição intuitiva – ao menos em parte, uma teoria do conhecimento perceptual (primariamente)[43] e do conhecimento introspectivo (secundariamente)[44]. Aplicando essa mesma ao domínio da realidade natural, pelo ato de cognição intuitiva alguém apreende, "enquanto presente" e "enquanto existente"[45], um item (sensorial) simples contingente ou um item (sensorial) complexo contingente do mundo exterior – ou mesmo do mundo interior – e gera, por um mecanismo natural que acompanha aquela apreensão, um ato doxástico de conhecimento (de ajuizamento) evidente sobre o mundo – em um juízo

---

39 R. Pasnau, Medieval Social Epistemology: *Scientia* for Mere Mortals, op. cit., p. 27, menciona explicitamente Roberto Grosseteste e Guilherme de Ockham quanto a essa assunção.

40 Sobre esse tema em Scotus, cf. R. H. Pich, Duns Scotus sobre a credibilidade das doutrinas contidas nas Escrituras, in: L. A. De Boni – R. H. Pich – Th. S. Leite – J. B. da Costa – C. E. dos S. Dias (orgs.), *João Duns Scotus 1308-2008 – Scotistas lusófonos*, Porto Alegre – Bragança Paulista: EST Edições – Edipucrs – Edusf, 2008, p. 125-155; R. H. Pich, Scotus on the Credibility of the Holy Scripture, in: J. F. P. Meirinhos and O. Weijers (eds.), *Florilegium Mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2009, p. 469-490; R. H. Pich, Duns Scotus on the Credibility of Christian Doctrines, in: A. Musco – C. Campagno – S. D'Agostino – G. Musotto (a cura di), *Universality of Reason – Plurality of Philosophies in the Middle Ages*, Palermo: Officina di Studi Medievali, Vol. II, 2012, p. 999-1011.

41 Inspeções sobre o tema, em Scotus, são feitas por M. Chabada, Cognitio intuitiva et abstractiva. *Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*, Mönchengladbach: B. Kühlen Verlag, 2005; e R. H. Pich, *Cognitio intuitiva* e modalidades epistêmicas, in: *Itinerarium*, 55 (2009), p. 357-391.

42 Um excelente estudo sobre o assunto, em Ockham, é o de E. Karger, Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition, in: P. V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 204-226.

43 Cf., por exemplo, Guilherme de Ockham, *Prólogo do Comentário às Sentenças, Questão I*, "Se é possível o intelecto do peregrino ter notícia evidente das verdades da teologia", tradução de Antonio Raimundo dos Santos, Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 74-85.

44 Id. ibid., p. 87-94.

45 Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* II d. 3 p. 2 q. 2 n. 320-322 (ed. Vat.: VII, 552-553).

de existência ou de experiência que descreve um determinado estado de coisas[46]. Em todos esses muitos casos, autores medievais não estavam interessados em aplicar modelos "ideais", mas sim em descrever, pela análise da linguagem natural e, sobretudo, dos atos mentais apreensivos e doxásticos, de que modo o ser humano conhece coisas quaisquer e, talvez, consegue justificar por que razão se pode admitir que há, ali, casos de conhecimento[47].

Para além dos atos intelectuais opinativos e dos atos de fé *stricto sensu*, isto é, a partir de uma capacitação divina gratuita para crer adequadamente e com a mais firme certeza[48], o conhecimento por testemunho aparece como uma importante alegação epistêmica, tanto costumeira do ser humano quanto, estritamente falando, fora do domínio da evidência (analítica) dos princípios e das conclusões (por razões demonstrativas) do "conhecimento científico". Com a ideia de conhecimento a partir do testemunho, permanece-se, em regra, no domínio do contingente, mas não no domínio do contingente acessado através do conhecimento perceptual, e sim pelo ato de dar testemunho. Novamente, ressalte-se que, em ambos esses casos, estar-se-ia aquém dos termos de um conhecimento ideal, mas, antes, em algum lugar ou em algum grau de uma escala de conhecimento que, construída sob o ponto de vista do acesso humano natural e bem-sucedido, possivelmente teria abaixo de si a fé religiosa (*de mais firme certeza*, mas de origem sobrenatural e não claramente constatável) e acima de si o conhecimento científico (*de estrita evidência*). A seguir, reporto-me a textos centrais de Duns Scotus em que a geração de crenças por testemunho é explicitamente invocada[49].

É conveniente que se deixe as observações mais formais e sistemáticas sobre uma "teoria do conhecimento por testemunho", em Scotus, para o final da exposição, uma vez que, reconhecidamente,

---

46 Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 14 q. 3 n. 144-154 (ed. Vat.: XX, 351-354).

47 Cf. R. Pasnau, Medieval Social Epistemology: *Scientia* for Mere Mortals, op. cit., p. 27-33.

48 Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 23 q. un. n. 22-23 (ed. Vat.: XXI, 104-105); n. 48-58 (ed. Vat.: XXI, 115-119).

49 R. Pasnau, Medieval Social Epistemology: *Scientia* for Mere Mortals, op. cit., p. 28-29, alude ao tema do conhecimento por testemunho em Ockham.

Scotus não escreveu um tratado específico sobre o conceito de testemunho. Embora se possa encontrar relatos esparsos em outros textos[50], a fonte mais interessante e detalhada sobre o tópico está em *Lectura* III d. 23 q. un. A questão única, ali, tem como título "Se sobre as coisas críveis [os artigos da fé] reveladas a nós é necessário pôr a fé infusa"[51]. O título não se explica por si e exige, pois, um comentário. Trata-se de uma questão sobre a epistemologia da fé religiosa, no caso, a fé cristã, que sugere uma adesão intelectual a artigos ou conteúdos proposicionais que chegaram ao ser humano por meio da revelação divina. O que se quer saber é se, para que um indivíduo as adote intelectualmente, ou seja, chegue a realizar o ato de crer que elas são verdadeiras, seria preciso – por dadas razões[52] – um hábito intelectual sobrenatural ou concedido por Deus na forma de um dom, a "fé infusa", ou haveria algum hábito intelectual natural que tanto explicasse quanto possibilitasse uma adesão intelectual apropriada àquelas verdades, hábito esse que Scotus chamará, em linguagem comum aos escolásticos, de "fé adquirida" naturalmente[53]. Em resumo, trata-se de discutir o modo como se chega a crer adequadamente em verdades teológicas tais como as verdades reveladas da religião cristã (preservadas nas Escrituras e na tradição da Igreja): por uma inclinação epistêmica sobrenatural ou por uma inclinação epistêmica natural?

---

50 Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* prol. p. 2 q. un. n. 100 (ed. Vat.: I, 61); n. 105 (ed. Vat.: I, 65), em que é invocada a autoridade de testemunhas verazes como base para a crença em algo inevidente testemunhado (verdades contidas nas Escrituras cristãs). Ademais, *Quodlibet* 14, *Quodlibet* 17 e *Ordinatio* I d. 17 trazem passagens importantes para o entendimento, por Scotus, da "fé adquirida" e da "fé infusa", noções essas centrais para a discussão geral sobre o conhecimento por testemunho (cf. abaixo no texto principal). Cf. O. Boulnois, *Duns Scot, la rigueur de la charité*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1998, p. 80-91.

51 Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 23 q. un. n. 1-67 (ed. Vat.: XXI, 97-122).

52 Cf. as passagens referidas na nota 48, acima.

53 Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* III d. 23 q. un. n. 1-11 (ed. Vat.: XXI, 97-100). Sobre os conceitos de "fé adquirida" e "fé infusa" em Scotus, cf. L. Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*, München – Paderborn – Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1968; O. Boulnois, op. cit., p. 91-100. Há diversas e sutis diferenças, quanto à natureza e ao desempenho, entre essas duas "fés"; elas mereceriam um estudo a parte e, infelizmente, não podem ser exploradas em detalhes aqui.

Alguns argumentos sugerem que o hábito ou a inclinação sobrenatural de conhecimento não é necessária, mas antes supérflua[54]. Bastaria um hábito ou uma inclinação de fé (crença) adquirida naturalmente[55]. Para reforçar essa mesma ideia, propõe-se a tese de que a "fé adquirida" ou a inclinação intelectual de crer nos artigos da fé é semelhante ao hábito de crer ou aderir intelectualmente "com firmeza" (*firmiter*) "às histórias e aos feitos escritos sobre as coisas de guerras e outras que estão escritas nas crônicas". Na fé religiosa adquirida, apenas é o caso que alguém adere "firmemente à história da Escritura sagrada e ao Evangelho". Nos dois casos, a saber, *de fé histórica adquirida* e *de fé religiosa adquirida*, chega-se à adesão intelectual firme porque se crê firmemente que são verazes aqueles que se referem a e transmitiram tais coisas, ou também aqueles que assim compuseram os livros do Cânone bíblico. Essa veracidade do testemunho – ou: esse testemunho veraz – alheio é de si capaz de gerar crença dotada de certeza[56].

Nessa passagem inicial, mas de conteúdo central para o tema em debate, e em outras mais adiante em *Lectura* III d. 23 q. un.[57], pode-se constatar que o "testemunho"[58] possui os seguintes elementos: (i) ele é

---

54 Isso é rejeitado por Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 n. 59 (ed. Vat.: XXI, 120): "Ad primum principale: antecedens est falsum. Quamvis enim fides acquisita sufficiat ad assensum et certitudinem actus, prout 'credere' opponitur 'opinioni' sive 'opinari', tamen non est ita perfecte certus sicut cum fide infusa, nec esset actus ita intensus, nec sufficit in esse primo, quia non perficit animam ita perfecte fides acquisita sicut infusa; oportet ergo ponere necessario fidem infusam".

55 Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 n. 2-3 (ed. Vat.: XXI, 67): "2. Quod non: Ad omnem certitudinem actus credendi quem experimur in nobis talium credibilium, sufficit nobis fides acquisita; ergo superfluit ponere fidem infusam. 3. Consequentia patet, quia non ponitur habitus nisi propter actum, et superfluit ponere plura quando unum sufficit".

56 Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 n. 4 (ed. Vat. XXI: 67): "Antecedens probatur, quia sicut firmiter adhaeremus historiis et gestis scriptis de rebus bellicis, et aliis quae scribuntur in chronicis, fide acquisita, per hoc quod credimus veraces eos esse qui talia referunt et scripserunt, ita fide acquisita firmiter adhaeremus historiae Scripturae sacrae et Evangelio, quia firmiter credimus veraces esse eos qui huiusmodi libros Canonis condiderunt; praeter fidem ergo acquisitam superfluit omnis alia propter certitudinem actus credendi".

57 Cf., por exemplo, as passagens essas trazidas nas notas 65, 66, 71, 80, 84, 92, abaixo.

58 Em *Lectura* III d. 23 q. un., Scotus faz uso, preferencialmente, de conjugações do verbo "testificor" ("dar testemunho") e do substantivo "testis" ("o/a testemunha"). Cf., por exemplo, Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 n. 14 (ed. Vat.: XXI, 100-101); III d. 23 q. un. n. 39 (ed. Vat.: XXI, 112): "Sed in quo tunc dissimilis est fides infusa fidei

entendido como o dar ou transmitir informações sobre algo que não é percebido ou intuído diretamente pelo recebedor do testemunho; (ii) a sua forma pode ser tanto escrita quanto falada; (iii) o seu veículo pode ser pessoas ou objetos e instrumentos tais como os textos escritos ou os livros; (iv) o conteúdo transmitido pode ser bastante diverso (no caso, proposições contingentes históricas e proposições teológicas tanto contingentes quanto necessárias, mas por certo também outros saberes necessários, de outras ciências oriundas do engenho humano)[59]; (v) o motivo que justifica a adesão intelectual firme a tais proposições é a veracidade dos veículos de transmissão e, em última análise, das testemunhas. Uma crença por testemunho parece ter a seguinte forma: um sujeito epistêmico *S* crê que *P* por causa da veracidade da testemunha *T* (ou: porque crê que *T* é veraz). Creio que a seguinte formulação também pode ser adotada: um sujeito epistêmico *S* crê que *P* por causa do testemunho veraz *T*. Porém, essa segunda formulação é inferior à primeira, pois é a primeira que faz perceber que, na crença por testemunho, que *parece ser*[60] um caso de conhecimento em se dando a verdade de *P*, uma coisa é a crença no item proposicional testemunhado (*P*) e outra coisa é a crença na veracidade do testemunho, que deve, essencialmente, equivaler à crença na veracidade da testemunha. Assim, pois, ao se dizer "creio que *P* por testemunho", os dois momentos doxásticos estão fundidos, mas é a crença na veracidade da testemunha que "justifica" a crença no item testemunhado.

Ainda no bloco de argumentos contrários, fica aparente por que motivo há tal ênfase na veracidade dos veículos e das testemunhas da informação: assuma-se que, por definição, é mais contrário à inclinação

---

acquisitae? Dicendum est quod in hoc quod – in fide acquisita – ratio tendendi in aliquid creditum est veracitas ipsius testis, hoc asserentis tamquam verum". Para um uso explícito da palavra "testimonium" em um contexto semelhante de geração de crenças, cf. a passagem na nota 63.

[59] Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 32 (ed. Vat.: XXI, 108): "Item, quod sufficiat fides acquisita cum aliis naturalibus, probo: quamvis enim scientia, propter difficultatem suam quam includit (ut geometria vel alia), non possit sciri ab homine propria inventione et in lumine suo naturali, tamen –postquam inventa est et ordinate tradita – potest homo ex puris naturalibus naturaliter acquirere et scire eam; [...]".

[60] Se Scotus efetivamente entende que crenças adequadamente geradas por testemunho são casos de conhecimento, isso ainda precisa ser ponderado; cf. abaixo, nas Considerações Finais.

do intelecto humano assentir a coisas impossíveis que se opõem a verdades necessárias conhecidas do que o é o assentimento a proposições verdadeiras neutras, isto é, proposições com valor de verdade, mas sem evidência (natural ou meramente subjetiva) para aquele intelecto a partir dos seus termos, portanto, precisando de evidência de outra parte, e sem que subjetivamente o sujeito de crenças consiga, por si, ir além do não juízo sobre o enunciado apresentado[61]. No entanto, é um fato sobre o entendimento humano que, a partir do testemunho escrito ou falado, indivíduos vêm a aderir firmemente a coisas impossíveis ou ao oposto de conclusões demonstráveis – porque ignoram do que se trata – e, portanto, mais ainda é o caso que indivíduos aderem firmemente a enunciados que lhe são simplesmente neutros (natural ou subjetivamente), ainda que verdadeiros: tal é o poder do testemunho que, por ele, um sujeito epistêmico *S* pode, devido à informação do professor de matemática, crer firmemente, por exemplo, que a raiz quadrada de 97.969 é 303 – falso, pois é 313! – ou que, devido à informação de um peregrino que foi à Cidade do Vaticano, existe, no interior da Basílica de São Pedro, uma capela para devoção a São João Paulo II. Mais adiante, Scotus admitirá que o testemunho (por escrito) de um "falsígrafo" pode gerar no recebedor a crença no oposto da conclusão demonstrável por um silogismo "aparente" ou que apresenta um "defeito na forma", ainda que essa adesão jamais seja de fato firme; nesse caso, o defeito formal é a "causa primeira" do engano do sujeito epistêmico, e a causa da adesão, apesar disso, à conclusão falsa é a "aparência de silogismo" transmitida por alguém em erro. O engano sobre a conclusão silogística, em si, não poderia ser causado por um defeito "na matéria" ou no primeiro princípio (definitório) de um objeto, do contrário não haveria jamais parada em algum princípio verdadeiro,

[61] Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 5 (ed. Vat.: XXI, 98): "Secundo sic: magis est contra inclinationem intellectus assentire falsis impossibilibus oppositis necessariorum, quam assentire veris neutris, quae, quamvis vera sint, evidentiam tamen ex terminis non habent; sed aliquis, fide acquisita per falsigraphum, assentit opposito conclusionis demonstrabilis sicut habens ignorantiam dispositionis, scilicet qui est in errore et firmiter adhaeret illi falso; ergo multo fortius aliquis fide acquisita firmiter credere potest vera neutra, cuiusmodi sunt credibilia a nobis".

no processo de busca de demonstração de uma tese a partir de princípios[62].

Cabe notar que, independentemente das apreciações epistêmicas que venham a ser feitas sobre os mesmos, há uma óbvia aproximação, por Scotus, entre "fé adquirida" nos artigos da fé e "(alegado) conhecimento adquirido por testemunho", em que os dois se constituem como *crença firme* em proposições que foram transmitidas, no momento mais original, por um ato de dar informações verazmente – por meio de algum veículo. Ademais, testemunhos podem gerar crenças falsas e hábitos ou costumes de crer no falso. O caso tipicamente enfocado, contudo, é que o testemunho veicula a alguém proposições que, de si somente, lhe são ou seriam subjetivamente neutras ou sem qualquer juízo quanto ao seu valor de verdade, mas que justamente o testemunho, pelo critério de veracidade ou autoridade positiva – cuja presença é igualmente crida –, faz então virar uma crença. Efetivamente, há que deliberar, ao final, se, além da convicção bastante clara, por Scotus, de que o testemunho e a fé adquirida geram *crença firme* e *racional*, ambos, em conjunto ou separadamente – mesmo que ambos os mecanismos apareçam em geral entrelaçados –, constituem casos de crença justificada e, em definitivo, de conhecimento, em se preservando, por óbvio, a verdade do objeto crido.

3. "Fé adquirida" (*fides acquisita*)

Com efeito, Scotus se mostrará um defensor de que há ou pode haver no ser humano fé ou hábito intelectual religioso *adquirido* como há fé ou hábito intelectual adquirido *lato sensu* – histórico, geográfico, matemático, etc. –, e o que explica e legitima esses hábitos intelectuais é, de maneira geral, o testemunho. Ao defender, em particular, o hábito intelectual religioso *adquirido*, Scotus explicará mecanismos do testemunho.

---

[62] Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 60: "Ad secundum dico quod potest assentire aliquis per falsigraphum opposito conclusionis demonstrabilis per apparentem syllogismum, sed numquam firmiter; et tunc causa adhaesionis est apparentia syllogisimi, et causa prima deceptionis defectus in forma, non in materia (quia tunc numquam staret ad aliquod principium verum, sed iretur in infinitum in principiis)".

Falando para as pessoas do Ocidente Medieval Latino, o Doutor Sutil não hesita em dizer que se possui a fé ou o hábito intelectual *adquirido* sobre os artigos da fé devido *ao testemunho da Igreja* e, no mesmo passo, devido ao fato de que ela é *uma testemunha veraz*[63]. O mote agostiniano, encontrado na *Epístola contra o Fundamento*, de que "eu não creria no Evangelho, a não ser que cresse na Igreja católica"[64], é explicável exatamente na base dessa estrutura de aquisição de crenças. Imagine-se, pois, que uma verdade teológica contingente como "Cristo se encarnou" está contida e testemunhada nos Evangelhos, que, como livros canônicos e Escritura Sagrada, são aprovados e autentificados pela Igreja[65]. Posso crer que tais livros são verazes, porque escritos por

---

[63] Efetivamente, há uma assunção implícita, aqui, de que existem "entidades coletivas", tais como instituições – cujo exemplo precípuo, para Scotus, é a Igreja Católica –, elas mesmas portadoras de "veracidade". Eu não discutirei esse ponto no presente estudo. Ele, no entanto, é deveras importante para Scotus; cf., por exemplo, Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales* q. 14, n. [5] 20 (ed. Alluntis: 501-502): "Ex his et similibus auctoritatibus eius habemus, quod credere possumus testimonio aliorum, etiam tam firmiter, ut illud credere dicatur apud eum scire; igitur, magis possumus et magis debemus credere testi magis veraci, et adhuc magis communitati, quam personae singulari. Nunc autem, Ecclesia catholica est communitas maxime vera, quia illa maxime veritatem commendat, et mendacium reprehendit; igitur eius testimonio certissime credi potest, et praecipue in illis, in quibus illa plus damnat mendacium, puta de his quae sunt fidei et morum".

[64] Cf. Aurelius Augustinus, *Contra epistolam Fundamenti* c. 5 n. 6 (PL 42, 176; CSEL XXV p. I 197, 22-23): "Eu, entretanto, não creria no Evangelho, a não ser que a autoridade da Igreja católica me tivesse intimado [CSEL: movido]". Sobre o papel da autoridade na aquisição da crença religiosa, em Agostinho, cf., por exemplo, K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart: Philipp Reclam, ²1994, p. 314ss.; J. Rist, Faith and Reason, in: E. Stump and N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001 (repr. 2002), p. 26-30. Cf. também a nota histórica de B. McMyler, *Testimony, Trust, and Authority*, Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 20-21.

[65] Cf., para este parágrafo, Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 14 (ed. Vat.: XXI, 100-101): "Quod patet per Augustinum in *Epistola contra Fundamentum*, qui dicit quod 'non crederet Evangelio, nisi crederet Ecclesiae catholicae'; patet igitur, per eum, quod libris Canonis et Scripturae non est credendum nisi quia credendum est primo Ecclesiae approbanti et authentificanti libros illos et contenta in illis. Hoc etiam patet on *Canone*, distinctione 9 cap. "Ego solis". Quamvis autem aliqui libri auctoritatem habeant ex auctoribus suis, tamen firmiter non adhaeretur eis nisi quia creditur Ecclesiae approbanti et testificanti veraces esse eorum auctores. Unde dicit Augustinus, ibidem, quod 'Evangelium nazaraeorum non admittam, quia non admittitur ab Ecclesia'. [...]. Credo igitur fide acquisita Evangelio, quia Ecclesia tenet scriptores veraces esse, – quod ego audiens, acquiro mihi habitum credendi eorum dictis".

indivíduos verazes, mas mesmo essa veracidade pode não bastar: é preciso que alguém me diga que os livros são verazes e escritos por pessoas verazes, e é preciso que quem me diz isso seja veraz também, a saber, a Igreja Católica, pelas suas autoridades apostólicas e intelectuais. Parece possível dizer, portanto, que Scotus admite estruturas complexas de identificação e concessão de veracidade ou autoridade: a veracidade do veículo ou da testemunha imediata original pode precisar ser confirmada por outras testemunhas verazes ou autoridades, em uma espécie de acumulação conectada de relatos ou conjuntos de informação verazes porque por testemunhas verazes. Em geral, portanto, se os artigos da fé – inevidentes e subjetivamente neutros para mim, por si sós –, uma vez originalmente revelados por uma testemunha (maximamente) veraz, a saber, Deus mesmo como revelante veraz[66], ficaram contidos em livros canônicos, como relatos de escritores verazes do passado, é preciso que essa veracidade seja ela mesma relatada, testemunhada, ratificada por testemunhas ou autoridades verazes[67], em que a Igreja é vista como um amplo e contínuo corpo de tradição, que

---

[66] Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 19 (ed. Vat.: XXI, 104): "[...]. Eodem modo, quia homo non dubitat de veracitate Dei, quia hoc cuilibet naturaliter inseritur 'Deum esse veracem', nec dubitat de approbatione Ecclesiae quae approbat dicta et scripta virorum praecedentium veracium, ideo non dubitat de his quae ipsa Scriptura revelantur, sed fide acquisita ex auditu firmiter eis adhaeret"; III d. 23 q. un. n. 31 (ed. Vat.: XXI, 107-108): "Probatio antecedentis: ex puris naturalibus, includendo actualiter habitum acquisitum, potest aliquis assentire omnibus assertis et revelatis ab aliquo, quia ex puris naturalibus credere potest illum esse veracem qui talia asserit et revelat; sed ex puris naturalibus scit homo et assentit quod Deus est verax magis quam omnes homines, et hoc scire et assentire potuit Paulus; ergo fide acquisita et ex puris naturalibus potuit firmiter et sine haesitatione assentire omnibus revelatis a Deo, – et per consequens quilibet alius. [...]".

[67] Com efeito, não parece haver nenhuma inconsistência em a veracidade de veículos e/ou pessoas ser o conteúdo de um testemunho e a veracidade da(s) testemunha(s) disso ser, por sua vez, a razão para adotar o conteúdo testemunhado. Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 33 (ed. Vat.: 108-109): "Item, fides infusa, si ponatur, esset certior acquisita, quia aliter poneretur frustra. Sed quod esset minus certa, probo, quia conclusio est minus certa quam principia, ex quo tota certitudo illius est a certitudine principii; sed huic 'Deum esse trinum et unum' assentio fide infusa, si ponitur quod revelatum est a Deo; sed hoc esse revelatum, credo, quia Ioannes dicit hoc revelatum sibi esse (vel alius apostolus, non curo). Sed si audissem eum dixisse hoc sibi revelatum fuisse, credidissem sibi fide acquisita, credendo ipsum veracem esse et nihil falsum asserere velle. Ergo et modo credo illi, 'Deum – scilicet – esse trinum et unum' revelatum esse a primo, fide acquisita ex auditu Scripturarum vel ex hoc quod lego Scripturam. Ergo tota firmitas quam ponis hoc modo in fide infusa esse, est acquisita".

preserva o testemunho original como testemunha presente veraz e com autoridade. O que eu escuto sobre esses artigos, pois, na pregação, na catequese, na doutrina, etc., acaba resultando na aquisição, "por audição", de informação ou testemunho alheio – nos textos em apreço, essa informação, conteúdo teológico proposicional ou "fé adquirida" é conteúdo da "pregação" de uma autoridade veraz (como famosamente sugere a passagem de Rm 10.14)[68] como forma geral do dar testemunho. O resultado desse "mecanismo social", dado que envolve obrigatoriamente mais de um ser humano, é a geração de um hábito ou costume naturalmente adquirido de crer em proposições teológicas que, de outra maneira, seriam neutras ao recebedor[69].

As comparações diretas que Scotus faz para entender esse modelo de "conhecimento religioso" por testemunho veraz são o "conhecimento histórico" e, por assim dizer, "geográfico" ou, mais simplesmente, "de lugares". Ressalte-se que, em certos contextos, o Doutor Sutil parece admitir também a aquisição de doutrinas humanas ou corpos de saber natural e humano, como a geometria, que podem ser passados e transmitidos, sem que o recipiente os conheça como tal, isto é, corpos de saber natural que podem ser transmitidos ordenadamente depois de inventados ou descobertos[70]. Depois de inventados e descobertos, o ser humano pode meramente *adquirir* esses conhecimentos naturalmente ou meramente aderir a eles com firmeza, ainda que possa também efetivamente *conhecê-los*, em algum momento.

---

[68] Cf. Rm. 10.14: "Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador?" (*Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Edições Paulinas, [9]1986). Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 17 (ed. Vat.: XXI, 102-103): "Item, Apostolus ad Rom. 10: *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo vero audient sine praedicante?* Ergo, secundum Apostolum, fides est ex auditu, auditus ex praedicatore; ergo credere non potest homo nisi audiat aliquem qui sibi credibilia praedicet".

[69] Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 26-27 (ed. Vat.: XXI, 106).

[70] Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 32 (ed. Vat.: XXI, 108): "Item, quod sufficiat fides acquisita cum aliis naturalibus, probo: quamvis enim scientia, propter difficultatem suam quam includit (ut geometria vel alia), non possit sciri ab homine propria inventione et in lumine suo naturali, tamen – postquam inventa est et ordinate tradita – potest homo ex puris naturalibus acquirere et scire eam; ergo eodem modo, et quamvis nemo naturali lumine intellectus possit propria inquisitione venire ad notitiam istius 'Deus est trinus et unus', tamen postquam revelatum est alicui, potest alius (et ipse etiam cui est revelatum) illi firmiter adhaerere fide acquisita".

Voltando a casos históricos e geográficos, qualquer ser humano pode dizer que é fé adquirida a partir da audição de atos falados de dar testemunho, por outras pessoas verazes, como os seus pais, o alegado conhecimento que ele tem sobre coisas – de outro modo inevidentes e incertas – como "muitos tempos se passaram [antes de eu existir]" e "o mundo não começou comigo", ou ainda, a partir do ato de dar testemunho de outros seres humanos verazes, o alegado conhecimento de que "Roma existe", mesmo que nunca tenha estado lá[71]. Implicitamente, Scotus, acentuando a situação de "ouvir" ou de casos de "audição" do testemunho, do reportar falado alheio, está assumindo que uma larga margem de proposições, de resto neutras para um sujeito epistêmico, são adquiridas na base dessa estrutura de transmissão de informações por pessoas tidas por verazes ou dignas[72]. Com efeito, porque põe o foco de sua exposição em verdades teológicas (necessárias e/ou contingentes)[73], racionalmente inevidentes e neutras a qualquer intelecto por si só, como "Deus é trino e uno", "Cristo se encarnou", "Cristo ressuscitou dos mortos", etc., a ênfase na veracidade e na autoridade da testemunha se faz tanto mais necessária para Scotus. Contudo, isso não pareceria desviar Scotus da ideia de assumir que esse

[71] Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 15 (ed. Vat.: XXI, 101-102): "Item, si unus puer iudaeus nutriretur inter nos, numquam baptizatus et more nostro divino disciplinatus, ipse fide acquisita ex auditu crederet et adhaereret omnibus quibus nos credimus, sicut etiam ego fide acquisita ex auditu aliorum (scilicet parentum, quorum veritati credo) credo multa tempora transivisse et mundum non incepisse mecum, et credo Romam esse quam numquam vidi, ex relatu fide dignorum; sic revelatis in Scriptura – per fidem acquisitam ex auditu – firmiter adhaereo, credendo Ecclesiae approbanti veritatem illorum auctorum".

[72] O adjetivo "dignus" aparece, por exemplo, in: Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 15 (ed. Vat.: XXI, 102). Cf. a nota anterior.

[73] Cf., por exemplo, Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 36 (ed. Vat.: XXI, 110-111): "Sed tamen, quia omnia credibilia sive sint necessaria in se (ut 'Deum esse trinum et unum' et illa quae respiciunt Deum in Trinitate) vel contingentia (ut illa quae sunt de extrinsecis, cuiusmodi est incarnatio Filii, resurrectio mortuorum), quia talia dependent ex voluntate divina quae contingenter illa ordinavit ab aeterno, [...]. Cf. também Ioannes Duns Scotus *Ordinatio* prol. p. 3 q. 1-3 n. 150 (ed. Vat.: I, 101): " – De tertio dico quod theologia non tantum continet necessaria, sed etiam contingentia. Quod patet, quia omnes veritates de Deo, sive ut trino sive de aliqua persona divina, in quibus comparatur ad extra, sunt contingentes, ut quod Deus creat, quod Filius est incarnatus, et huiusmodi; omnes autem veritates de Deo ut trinus vel ut persona determinata sunt theologicae, quia ad nullam scientiam naturalem spectant; igitur primae partes integrales theologiae sunt duae, scilicet veritates necessariae et contingentes".

ganho de informações e a geração consequente de crenças por testemunho seria um processo bastante natural, fundado em uma "credulidade" espontânea na "veracidade" geral de qualquer ser humano normal, tal que não fosse necessário *mensurar* a autoridade alheia? Em verdade, ao menos nos casos de crença por testemunho com conteúdo teológico, Scotus parece tacitamente conjugar a veracidade da testemunha com a sua autoridade, em que "autoridade" se refere a uma posição de atribuição de função ou valor superior reconhecida, por exemplo, em virtude moral, em espiritualidade, em conhecimento, etc.[74].

De todo modo, embora o que "justifique" a crença no conteúdo do testemunho seja, claramente, a veracidade da testemunha – que pode, de fato, fazer relatos surpreendentes! –, Scotus não parece querer dizer que, diante do inevidente e incerto que me é passado por testemunho, seja ele teológico ou do mundo natural e cotidiano, a veracidade e a autoridade das testemunhas conseguiria gerar uma crença, em mim, transmitindo, por assim dizer, puros disparates, absurdos, falsidades explícitas, impossibilidades e contradições. Esse, ao menos geralmente, não é o caso, ainda que, como já dito anteriormente, seja até mesmo possível devido a algum defeito ou a alguma limitação da forma do conteúdo transmitido[75]. Scotus, em um corolário[76], como em outras passagens importantes, no Prólogo da *Ordinatio*[77], entende que, em regra, verdades, artigos da fé testemunhados, etc., para que gerem ato de

---

[74] Sobre esse ponto, cf. novamente a referência na nota 50, acima. Cf. também R. H. Pich, A Conflict of Reason: Scotus's Appraisal of Christianity and Judgement of Other Religions, in: G. K. Hasselhoff and K. M. Stünkel (eds.), *Transcending Words: The Language of Religious Contact Between Buddhists. Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times*, Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015, p. 153-157, 162-163.

[75] Cf. a nota 61, acima.

[76] Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 19 (ed. Vat.: XXI, 103): "Tunc ex his sequitur corollarium, quod, propter credulitatem articulorum revelatorum, ut homo firmiter credat omnibus articulis revelatis et determinetur ad alteram partem sine oppositi formidine, non oportet ponere fidem infusam, nec necessitas eius propter hoc concludi potest, quia fides acquisita est supra opinionem (quae adhaerat uni parti contradictionis cum formidine alterius), licet tamen sit infra scientiam (quae est ex evidentia obiecti scientialis)".

[77] Sobre esse ponto, no Prólogo da *Ordinatio*, sugiro a leitura de toda a sua Parte 2; cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* prol. p. 2 q. un. ("Utrum cognitio supernaturalis necessaria viatori sit sufficienter tradita in Sacra Scriptura") n. 95-123 (ed. Vat.: I, 59-87). Cf. também os estudos mencionados na nota 40, acima.

crer e hábito de crer por testemunho apresentam uma "credulidade" (*credulitas*) básica, são "verossímeis" ou não são "in-críveis", entendendo-se isso como "impossíveis de crer"[78]. Em regra, é preciso que os conteúdos explicitamente testemunhados – isto é, sem defeito formal verificável – sejam *passíveis* de suporte racional e estima de possibilidade de verdade, de maneira que, sendo eles razoáveis, gerem crença com mínimo grau de suporte ou embasamento racional, caracterizável, então, como atitute racional[79]. Embora não possa ser um ponto comprovado a partir dos textos mais importantes estudados aqui, parece-me que, em certos casos, Scotus veria o contexto da "pregação" ou do "dar testemunho" como ocasião para defender a ou expor a verossimilhança de conteúdos testemunhados.

Ainda no final do mesmo corolário[80], é visível que Scotus trabalha com uma escala ampla de atos doxásticos que são ou podem ser casos de firme adesão, e nessa a posição da crença gerada por testemunho parece ter status igual ou ao menos muito parecido, seja ela

---

[78] Sobre isso, cf., por exemplo, Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* prol. p. 2 q. un. n. 108 (ed. Vat.: I, 71): "De credibilibus patet quod nihil credimus de Deo quod aliquam imperfectionem importat; immo si quid credimus verum esse, magis attestatur perfectioni divinae quam eius oppositum. Patet de Trinitate personarum, de incarnatione Verbi, et huiusmodi. Nihil enim credimus incredibile, quia tunc incredibile esset mundum ea credere, sicut deducit Augustinus *De civitate* XII cap. 5; mundum tamen ea credere non est incredibile, quia hoc videmus". Cf. *Ordinatio* prol. p. 2 q. un. n. 114 (ed. Vat.: I, 78-79): "Nota valde illud miraculum et illud capitulum, quia si quod credimus dicatur incredibile esse, non minus est incredibile "homines", inquit, "ignobiles et infimos, paucissimos, imperitos, rem ita incredibilem tam efficaciter mundo, et in illo etiam mundo doctis persuadere potuisse", mundus ut illud credat, sicut iam credidisse videmus, nisi per illos aliqua miracula fierent, per quae mundus ad credendum induceretur"; *Ordinatio* prol. p. 2 q. un. n. 114 (ed. Vat.: I, 79): "Quid enim incredibilius quam quod ad legem contrariam carni et sanguini, doctores pauci, pauperes et rudes, plurimos potentes e sapientes converterent?".

[79] Cf., novamente, a nota 40, acima. Cf., ainda, R. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, [3]1989, p. 15-17, p. 63ss., sobre uma hierarquia qualitativa de predicados epistêmicos, capazes de marcar a fronteira entre o razoável (começando com o "provável") e o não-razoável (começando com o "provavelmente falso").

[80] Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 19 (ed. Vat.: XXI, 103-104): "Credo enim 'mundum non incepisse mecum' non quia scio ipsum praecessisse me (quia praeteritorum non est scientia, secundum Augustinum), nec opinor mundum praecessisse me, sed adhaereo huic 'mundum praecessisse me' firmiter per fidem acquisitam ex auditu aliorum, quorum veracitati credo firmiter; nec dubito mundum praecessisse me, nec partes mundi esse quas non vidi, quia non dubito de veracitate narrantium mihi talia et asserentium haec vera esse".

religiosa, no sentido dado, ou histórica, geográfica, técnica, etc. Scotus nunca atribui a tais crenças por testemunho a qualidade da evidência, mas sempre a de *adesão firme*, sem a dúvida e a hesitação que tipificam a opinião, ou seja, uma adesão para um lado de uma contradição – *P* é o caso e *P* não é o caso – com o receio cognitivo de que o outro lado da mesma seja verdadeiro. Parece possível dizer que, segundo o relato scotista, a crença por testemunho se caracteriza por certeza objetiva indireta quanto ao conteúdo testemunhado – "Creio que Cristo se encarnou" (crença religiosa) ou "Creio que Katmandu existe" (crença geográfica) –, cujo grau ou modo está designado pela expressão "firmiter", e essa crença objetiva indireta, por sua vez, ganha suporte em uma crença objetiva direta na veracidade da testemunha – no Bispo da arquidiocese que prega sobre o nascimento de Cristo, no geógrafo que escreveu um livro sobre o continente asiático ou no meu amigo idôneo e também profundamente versado em história e geografia que viaja muito pelo mundo –, que sempre parece *poder* de algum modo ser atestada por todos e jamais se insinua como meramente individual. Scotus afirma que "eu" – ou "alguém" qualquer – só creio firmemente que "o mundo não teve início comigo" (lembrando que não pode haver, "para nós", conhecimento científico das coisas contingentes passadas)[81], "o mundo me precedeu", "existem partes do mundo que não vi", a modo de "fé" ou "confiança estável", "costume intelectual" adquirido a partir da "audição de outros", em cuja veracidade *creio firmemente*. Por óbvio, essas crenças mencionadas estão, em seu grau de qualidade epistêmica, abaixo do conhecimento científico, que é sempre a partir da evidência de um dado objeto apreendido e ajuizado.

A passagem de *Lectura* III d. 23 q. un. n. 19 é ainda mais importante, porque ela poderia ajudar na indicação de uma resposta aproximativa e consistente para a pergunta especulativa, se o testemunho como gerador de crenças não funciona, para João Duns Scotus, como um mecanismo natural que tem um "princípio de

[81] Cf. Aurelius Augustinus, *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* II q. 2 n. 2 (CCL 44, 76; PL 40, 139): "Das coisas passadas, porém, assim como das presentes de modo nenhum se pode dizer uma presciência; logo, volta-se a isso para que se faça a ciência [ou o conhecimento] pelas coisas já presentes".

veracidade"[82] implícito ou inatamente assumido quanto aos propósitos de usar a linguagem em dimensão social. Creio que Scotus admitiria, para diversas das crenças testemunhais alegadas, a ideia da veracidade como princípio inato e implícito tanto na constituição quanto no uso social da linguagem. Na mesma passagem, ele utiliza, para os exemplos de verdades históricas e geográficas simples e básicas, a justificativa de que creio e adquiro tal hábito intelectual – dito de modo negativo – "porque não duvido da veracidade [*de veracitate*] dos que narram a mim [*narrantium mihi*] tais coisas e dos que assentem [*asserentium*] que estas coisas são verdadeiras"[83]. Mais ainda: "Por isso mesmo, assim como não hesito sobre a veracidade daqueles [que testemunham], (a qual é por assim dizer um princípio [*quasi principium*]), assim tampouco [hesito] sobre o dito daqueles [que testemunham] (que é como que a conclusão que segue [*quasi conclusio sequens*])"[84].

A passagem é notável, primeiramente, por confirmar que a crença na veracidade da testemunha "justifica" a crença na veracidade do conteúdo testemunhado, em que essa relação é expressa, de modo aproximativo, como entre um princípio e uma conclusão. Isso exige uma análise, ainda que breve, pois há algo importante que não deve ser despercebido: a inferência da crença na veracidade da testemunha (princípio) para a crença na veracidade do conteúdo proposicional testemunhado (conclusão) não é, por óbvio, dedutiva[85]; tampouco há qualquer elemento textual ou mesmo interno ao mecanismo do testemunho tal como exposto até aqui que sugira que se trate de uma forma trivial ou típica de inferência indutiva – obviamente, tratar-se-ia de uma inferência indutiva no sentido básico de que, por oposição à dedução, uma inferência indutiva é qualquer inferência em que a

---

[82] Assumo, aqui, um uso "reidiano" quanto a tal princípio, que torno explícito logo abaixo, no texto principal.

[83] Cf. a nota 80, acima.

[84] Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 19 (ed. Vat.: XXI, 104): "Ideo sicut non haesito de veracitate illorum (quae est quasi principium), sic nec de dicto illorum (quod est quasi conclusio sequens)".

[85] *Grosso modo*, qualquer inferência em que a conclusão é *acarretada* pelas premissas. Cf. L. Goldstein – A. Brennan – M. Deutsch – J. Y. F. Lau, *Lógica*, tradução de Lia Levy, (Conceitos-Chave em Filosofia), Porto Alegre: Artmed, 2007, p. 29ss., 41ss., 50ss.

conclusão *não é acarretada* pela(s) premissas(s)[86]. Afinal, nada leva a crer que Scotus, para justificar o conhecimento por testemunho, estaria fazendo uso de algo como uma "indução enumerativa" ou, ainda, de algo como uma "indução hipotética" (raciocínio abdutivo); ora, nos termos scotistas, a veracidade da testemunha que veicula o conteúdo testemunhal é apresentada como "por-assim-dizer-um-princípio" (*quasi principium*), mas não como uma hipótese racional-consistente não observada para a "por-assim-dizer-conclusão-que-segue" (*quasi conclusio sequens*). Naturalmente, não há, aqui, por que problematizar a relação lógica possível entre o "como-que-princípio" e a "como-que-conclusão" da inferência exposta; Scotus não discute o ponto e a expressão latina "quasi" ("como que", "por assim dizer") denuncia que Scotus está consciente de que se atinge, com tal forma argumentativa, algo aquém do significado dos termos estritos conhecidos da lógica. Parece muito mais próximo da exposição quase descritiva e factual de Scotus sobre testemunho e fé adquirida dizer que a inferência correspondente soa como um processo natural de aquisição de crenças pelo ser humano e a sua estrutura racional-inferencial parece, sim, ser única e irredutível[87]. Eu a chamarei de "Inferência Testemunhal" – na base da qual se poderia fazer um alegação em favor de um "raciocínio testemunhal"[88]. A definição de Inferência Testemunhal, que assumo ser

---

[86] Sobre a forma do pensamento indutivo e o ceticismo com respeito ao conhecimento indutivo desde David Hume, cf., por exemplo, a coletânea temática in: D. Hume, *Uma investigação sobre o entendimento humano*, in: L. BonJour e A. Baker (orgs.), *Filosofia – Textos fundamentais comentados*, Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 167-175; W. Salmon, O problema da indução – Extraído de *Os fundamentos da inferência científica*, in: L. BonJour e A. Baker (orgs.), *Filosofia – Textos fundamentais comentados*, Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 176-188; A. C. Ewing, O *a priori* e o empírico – Extraído de *As questões fundamentais da filosofia*, in: L. BonJour e A. Baker (orgs.), *Filosofia – Textos fundamentais comentados*, Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 188-194. Cf. também o verbete de G. Harman, Induction: Enumerative and Hypothetical, in: J. Dancy and E. Sosa (eds.), *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell, 1992 (repr. 1996), p. 201-206.

[87] Ao menos em uma quantidade significativa de casos em que o conteúdo testemunhado é suficientemente simples e não contraintuitivo; cf. também as Considerações Finais. Cf. ainda, sobre a versão não reducionista da epistemologia do testemunho, F. de M. Müller, Conhecimento testemunhal: a visão não reducionista, in: *Veritas* 55:2 (2010), p. 126-143.

[88] Em regra, estou convencido de que vale para Scotus a convicção de que a lógica diz respeito ao "raciocínio humano", e não a um ramo de uma teoria formal pura de derivações válidas de verdades. Nesse sentido, a sua lógica é "aristotélica", para quem a lógica dizia respeito "não à derivação de verdades, mas à determinação dos princípios do

um subtipo de inferência indutiva, pode ser assim formulada: inferência testemunhal é aquela que, por um mecanismo racional-social envolvendo pelo menos dois entes racionais capazes de comunicação mútua (gestual, falada, escrita, etc.), gera-se em um deles (o recebedor da informação testemunhada) uma crença no conteúdo testemunhado tal como uma conclusão é gerada a partir de um princípio, a saber, a crença na veracidade da testemunha que veicula o conteúdo testemunhado[89]. Na base de um principio de incompletude de conhecimento, não estou assumindo que João Duns Scotus é o descobridor da inferência indutiva que estou descrevendo, mas estou assumindo, sim, que João Duns Scotus entende a crença justificada e o virtual conhecimento por testemunho na base de um reconhecimento inequívoco da existência de tal inferência.

Em segundo lugar, há que se dizer que a passagem não oferece margem para uma adoção explicita da ideia de um princípio de veracidade na constituição da linguagem e no seu uso pelo ser humano para troca e ganho de informações, a saber, de um principio de veracidade que opere a modo de um princípio inato daquele ato / uso – incluindo, ainda, a sua "contraparte" no recipiente da informação, que é o "princípio [cognitivo-constitutivo] de credulidade", para utilizar as expressões de Thomas Reid[90]. Esse princípio espontâneo e natural de

raciocínio correto". Insinua-se, assim, o tipo de vínculo entre lógica e raciocínio relevante para a presente discussão. Sobre esse ponto, cf. novamente L. Goldstein – A. Brennan – M. Deutsch – J. Y. F. Lau, op. cit., p. 37.

89 A linguagem de "inferência testemunhal" pode ser encontrada na literatura especializada; cf., por exemplo, R. Fumerton, The Epistemic Role of Testimony: Internalist and Externalist Perspectives, in: J. Lackey and E. Sosa (eds.), *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 77-92 (p. 78, 81 e outras). As conclusões deste autor quanto à inferência testemunhal são distintas, e o seu propósito central está em encontrar, sob bases claras e adequadas, um princípio epistêmico geral e próprio que dê suporte ao raciocínio testemunhal.

90 Ambos os princípios, conjugados, mostram, no dar testemunho e receber testemunho, um aspecto fundamental (mental-social) do "senso comum" ou da razão humana tal como ela é, ou seja, tal como possuidora *dessa capacidade* de adquirir apropriadamente crenças. Sobre a função do princípio de veracidade e do princípio de credulidade, em Reid, para compreender a natureza e a existência da linguagem, bem como para entender a operação mental-social de testemunhar, cf. R. H. Pich e Jacson Faller, Thomas Reid (1710–1796) sobre a natureza e a possibilidade da linguagem, in: *Cognitio* 15 (2014), p. 125-148. Cf. também J. Van Cleve, Reid on the Credit of Human Testimony, in: J. Lackey and E. Sosa (eds.), *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Clarendon Press, 2006, p. 50-54.

veracidade seria atenuado já por insistências de Scotus na (i) necessidade de sempre julgar explicitamente a veracidade da testemunha (a sua "autoridade" para o testemunho correspondente) – possivelmente devido a certos casos em que o conteúdo testemunhado seria menos natural ou até mesmo contraintuitivo, como na transmissão de verdades teológicas[91]. Por outro lado, o princípio[92] poderia aparecer nos casos mais pedestres (casos humanos comuns) de transmissão de verdades, tal que nada se opõe ao parecer de que, para Scotus, (ii) adotar ou julgar a veracidade de testemunhas se assemelha ou talvez equivale a não pô-la em dúvida e naturalmente aceitá-la. Dessa maneira, o principio que justifica a crença testemunhal, ou seja, a crença em uma dada veracidade de testemunhas, poderia tanto ser estabelecido de forma imediata e espontânea (na comunicação humana) quanto segundo escrutínio (quando a alegação testemunhal pareceria naturalmente requerer uma atribuição *a posteriori* mais forte de autoridade-veracidade na testemunha, a modo de uma "investigação empírica").

Finalmente, cabe lembrar que por mais que seja veraz a testemunha ou o veículo da informação, na *fé adquirida* – e, pois, analogamente na *crença adquirida por testemunho* – o assentimento firme se dá sob o signo cognitivo de que a testemunha pode enganar-se e levar ao erro. Por isso mesmo, sempre se estará, nesses casos, em uma situação de assentimento imperfeito, a saber, aos ditos de alguém de quem se sabe que pode enganar-se naquelas coisas que diz: tal é todo e qualquer ser humano, em cuja mensagem se assente por fé adquirida por causa da sua veracidade[93]. O "mecanismo mental-social" do testemunho

---

91 Cf., por exemplo, Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 31 (ed. Vat.: XXI, 107-108) (nota 66, acima), e também III d. 23 q. un. n. 40 (ed. Vat.: XXI, 112): "Item, quamvis firmiter inclinet intellectum in obiecta, non tamen facit ea praesentia ex evidentia rei, nec aliquid aliud facit ea evidenter praesentia; tamen habitus fidei tenet veritatem obiecti, secundum quam inclinat firmiter intellectum in obiecta". Essa última passagem enfatiza a ausência de evidência natural nas verdades teológicas; mesmo aparecendo em um bloco sobre o desempenho da "fé infusa", o ponto epistêmico é válido também para a "fé adquirida".

92 Em realidade, os dois princípios readianos mencionados.

93 Embora a passagem seguinte traga informações importantes sobre *a fé infusa* como hábito e ato (somente ela traz a intensidade do ato de crer na forma da caridade e um assentimento firme com a certeza mais elevada), cabe atentar para as notas sobre a fé adquirida como hábito e ato; Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. um., n. 50 (ed. Vat.: XXI, 117): "Quod autem sic requiratur fides propter assensum et certitudinem

é, portanto, falível. Tampouco a fé – seja ela a fé infusa ou a fé adquirida – "exclui toda a dúvida", mas exclui "a dúvida que vence e leva ao oposto do crível [do artigo de fé]"[94] como podendo ser o caso: exclui a dúvida como "temor" (*formido*) de que o oposto seja verdadeiro[95] e que poderia levar a mente, em algum momento, a assentir efetivamente a esse extremo oposto[96], mas não exclui a dúvida que é, ao fim, intrínseca ao ajuizar o que é para mim ou de si mesmo inevidente[97].

---

actus, et non solum propter intensionem actus, quia non potest esse – acquisita – aeque firmus assensus, quia fide acquisita non credit aliquis alicui nisi quem scit posse falli et fallere; quamvis autem sciat ipsum non velle fallere, tamen scit ipsum posse falli et etiam posse fallere. Sed nemo potest perfecte assentire dictis alicuius quem novit posse falli in iis quae dicit: et talis est homo quilibet, cui – e non alii – assentitur per fidem acquisitam propter veracitatem illius".

94 Na passagem que menciono, trata-se explicitamente da fé infusa, mas o ponto vale tanto mais para a fé adquirida; Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 49 (ed. Vat.: XXI, 116-117): "Nec pono habitum fidei infusae solum propter gradum in actu, sed etiam propter assensum, quia assensus non est totaliter a voluntate. Aliqui enim sunt qui magis vellent assentire, et tamen minus assentiunt; ideo petunt illud Apostoli: *Domine, adauge nobis fidem*; et petirur augmentum illius in collecta quadam: *Omnipotens sempiterne Deus, da nobis fidei, spei et caritatis augmentum*. Istud non oporteret appetere, si totus assensus a voluntate esset. Nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem et trahentem in oppositum credibilis".

95 Cf. a nota 76, acima.

96 Por certo, poderia levar a mente a suspender o juízo, a não tomar juízo frente a uma "proposição neutra".

97 Novamente, na passagem seguinte reflete-se sobre a fé infusa, que, naturalmente, não se pode saber que se a tem como fé verdadeira (e sobrenatural) e nem saber estritamente que o conteúdo crido é verdadeiro. Por semelhante modo, não se pode saber estritamente da verdade dos conteúdos obtidos e cridos pelo mecanismo da fé adquirida e/ou do testemunho; cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 q. un. n. 57 (ed. Vat.: XXI, 119): "Respondeo quod accipiendo fidem prout dicit habitum generatum inclinantem in aliquod non evidens ex se tamquam in verum, et hoc determinate ut assentiat illi tamquam vero, sic potest aliquis scire se habere fidem – generaliter loquando de fine – sicut potest aliquis scire se habere scientiam arguendo habitum esse in se ex ipsis actibus. – Sed quod aliquis sciat vel possit scire se habere fidem veram inclinantem in verum, ita quod sciat fidem esse veram, et quod sciat illud esse verum in quod inclinat, ita quod faciat assentire vero (non quod solum inclinat in aliquid tamquam in verum secundum primum modum), sic nullus scire potest in hac vita nisi reveletur sibi. Probatio huius: non possum scire me assentire vero nisi sciam illud esse verum cui assentio; scire autem, aliquem articulum esse verum, impossibile est pro statu isto, de lege communi; ideo sicut credo 'Deum esse trinum et unum', et hoc non scio nec possum scire pro statu isto, sic credo me habere fidem infusam inclinantem in illud quod est in se verum". Cabe dizer ainda, cf. O. Boulnois, op. cit., p. 98-100, que a fé adquirida tem Deus revelante como causa primeira do assentimento em um artigo da fé, que ocorre assim a modo de conclusão a partir de uma premissa (forma do testemunho), ao passo que a fé infusa tem Deus como "objeto

Considerações finais

Para finalizar, reitero que a crença por testemunho tem, de acordo com a exposição de Scotus, a seguinte forma: um sujeito epistêmico *S* crê que *P* (o conteúdo testemunhado) por causa da veracidade da testemunha *T* que veicula o conteúdo testemunhado *P* correspondente. Uma forma adicional também é admissível: um sujeito epistêmico *S* crê que *P* (o conteúdo testemunhado) por causa da veracidade da testemunha *T* que veicula o conteúdo testemunhado *P* correspondente, e o conteúdo testemunhado *P* correspondente possui credulidade (ou: não é in-crível, mas antes racionalmente verossímil). Cabe retomar, agora, a pergunta feita acima[98] se o testemunho e a fé adquirida geram crença justificada e conhecimento. Há passagens, em *Lectura* III d. 23 q. un., em que se pode ler a negação explícita, por Scotus, do verbo "conhecer" (*scire*) para crenças geradas por testemunho ou por fé adquirida[99]. Nessas, de todo modo, Scotus inequivocamente aprova a adesão intelectual firme ao conteúdo transmitido, em franco contraste com a mera atitude opinativa, de forma que a sua linguagem fica muito próxima de dizer que o ser humano age racionalmente ao fazê-lo, tem suporte racional para fazê-lo ou, enfim, está racionalmente justificado em fazê-lo. Assumindo um "relaxamento" dos modelos ideias de conhecimento, poder-se-ia mesmo dizer que o ser humano ganha, então, conhecimento por testemunho e fé adquirida; de forma mais precisa, no entanto, parece mais justo em relação a Scotus utilizar a seguinte linguagem de justificação racional de crenças ou de aproximação da verdade de modo epistemicamente adequado e válido: um sujeito epistêmico *S* crê justificadamente que *P* (conteúdo testemunhado) somente se *Q* (veracidade da testemunha *T* que veicula o

primeiro do assentimento". Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* III d. 23 n. 39 (ed. Vat.: XXI, 112): "Hic non sit est, sed [fides infusa] est de istis credibilibus, scilicet de articulis respicientibus primam Veritatem, in qua sunt omnes veritates sicut in obiecto primo, – non sicut de eo a quo causaliter sunt istae veritates revelatae, secundum primam viam. Quamvis enim articuli non sint praesentes intellectui ut obiecta nisi quia prius revelati, tamen non tendit intellectus in eos quia primo credit ea revelata: non enim respicit pro formali obiecto 'revelari' in eis, sed ipsos articulos in se".

98 Ao final da Subdivisão 2.

99 Cf., por exemplo, a nota 80, acima.

conteúdo testemunhado *P*) é o caso e *S* crê que *Q*. Uma forma adicional da justificação da crença testemunhal também é admissível: um sujeito epistêmico *S* crê justificadamente que *P* (conteúdo testemunhado) somente se *Q* (veracidade da testemunha *T* que veicula o conteúdo testemunhado *P*) é o caso e *S* crê que *Q*, e somente se o conteúdo testemunhado *P* possui credulidade, ou seja, é racionalmente verossímil.

Em princípio, o conhecimento por testemunho é apresentado como irredutível a qualquer outro conhecimento alegado proveniente de outra fonte, como a percepção, por exemplo. Não se ganha a crença no conteúdo testemunhado por meio de uma inferência cujo princípio está no desempenho de outra fonte de conhecimento que não o próprio testemunho. Apesar disso, Scotus claramente entende que a forma do conhecimento por testemunho tem a forma da inferência, em que a crença na veracidade da testemunha opera como princípio e a crença no conteúdo testemunhado opera como conclusão[100]. Para fazer uso de uma abordagem de Robert Audy, pode-se dizer o parecer scotista tornaria o

[100] A título de comparação, no relato de Thomas Reid o próprio testemunho dos outros como forma imediata de comunicar um conteúdo ou uma informação é *prima facie* crível, mesmo quando não há quaisquer razões independentes em favor da confiabilidade da testemunha; afinal, se as atitudes de confiança mútua não fossem razoáveis, o resultado seria, inevitalmente, o ceticismo; cf. P. Ketzer, Sobre a viabilidade ao conceito de confiança em epistemologia, in: F. de M. Müller e T. V. Rodrigues (orgs.), *Epistemologia social: dimensão social do conhecimento*, Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 46-47. Reid viu na justificação testemunhal um "primeiro princípio". Na realidade, o poder do testemunho de gerar crenças que são casos de conhecimento pode ser circunstanciado, por completo, ao se explicitar três primeiros princípios de verdades contingentes, sobre a existência de vida e inteligência em nossos semelhantes, (princípio oitavo), que atitudes, modulações de voz e gestos indicam pensamentos e disposições da mente (princípio nono) e que há consideração certa ao testemunho humano em questões de fato e também à autoridade humana em questões de opinião (princípio décimo); cf. Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man (1785)*, VI, v, p. 482-488. Como já foi aludido acima, no texto principal, esse último princípio está baseado em duas disposições inatas ou que pertencem à constituição natural do ser humano: (a) veracidade ou disposição / propensão para falar a verdade e (b) credulidade ou disposição / propensão a acreditar no que os outros dizem ou em sua veracidade. A segunda propensão é a contraparte da primeira. Cf. Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense (1764)*, in: D. R. Brookes (ed.), *Thomas Reid: An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, A Critical Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, VI, xxiv, p. 566-567. Cf. também N. Wolterstorff, *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 174-178. Assim, a propensão mesma para que o ser humano aja como criatura social é dada por natureza, bem como a necessidade de ganhar conhecimento pela forma de receber uma grande quantidade de informações por outros.

testemunho uma fonte "menos direta" de crença do que a percepção, por conseguinte menos direta de justificação e conhecimento, uma vez que se estaria justificado ou se teria conhecimento não simplesmente "*a partir do* testemunho", mas condicionalmente "a partir de premissas *sobre* ele também"[101]. Em minha interpretação, Scotus mantém ou manteria essa linha entendimento sobre o testemunho em todos os níveis: psicológico-cognitivo, justificacional e epistêmico ou de conhecimento. Em si, pois, a crença testemunhal não tem a forma de um princípio imediato ou, mais exatamente, de um princípio imediato concreto explicado por um princípio imediato contingente sobre as próprias operações mentais humanas, tal como em Thomas Reid[102].

O elemento da irredutibilidade do conhecimento testemunhal não parece ser, contudo, a única alternativa de descrição dessa operação mental e desempenho doxástico humano. Ao menos em alguns casos, a saber, de veiculação de verdades teológicas ou outras verdades "contraintuitivas", parece plausível dizer que a autoridade ou a veracidade dos testemunhantes, o princípio de todo conhecimento testemunhal[103], carece de escrutínio ou de investigação adicional, que precisa ocorrer, então, por recurso a alguma outra operação mental tal como a percepção, a inferência indutiva (enumerativa) típica ou talvez até mesmo algum testemunho anterior ou conjunto de testemunhos anteriores. Nesse ponto, há que se dizer que a epistemologia scotista do testemunho daria espaço a alguma versão de "reducionismo" (que

---

101 Cf. R. Audy, *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London – New York: Routledge, 1998 (repr. 1999), p. 132. Cf. também F. Schmitt, Epistemologia social, in: J. Greco e E. Sosa (orgs.), op. cit., p. 553-554.

102 C. A. J. Coady, Reid on Testimony, in: M. Dalgarno and E. Matthews (eds.), op. cit., p. 232, insiste que, segundo Reid, ao crer-se que *p*, a partir de um testemunho, não se realiza *uma inferência*, com base, a saber, na credibilidade e na sinceridade da testemunha. Afinal, para fazer uso de uma analogia importante para Reid, normalmente alguém aceita como confiável o que lhe é dito na maneira como aceita o testemunho dos sentidos ou da memória, etc.

103 Sem dúvida, a ideia de crer na veracidade de alguém está muito próxima da atitude cognitiva de "confiança" e do ato de confiar em alguém nos contextos de testemunho; sobre o conceito de "confiança" na epistemologia do testemunho, cf. B. McMyler, *Testimony, Trust, and Authority*, p. 113-141 (Capítulo 4: "Confiar em uma pessoa").

remete ao parecer original de David Hume sobre o testemunho[104]) para alguns casos de alegação de crença justificada por testemunho, ou seja, em que as crenças testemunhais teriam de ser reduzidas, no propósito de defesa racional e justificação, a crenças cuja base não seria o testemunho – "crenças observacionais", por exemplo[105]. Tomando de empréstimo expressões e tipologias teóricas de Frederick Schmitt, há momentos, pois, em que Scotus parece adotar um tipo de "individualismo inconsistente indutivo"[106], e outros em que Scotus parece adotar alguma versão de confiabilismo contextual e processual[107], com forte ênfase em processos bem-sucedidos de comunicação como o dar (direta ou indiretamente) informações (por alguém) e o receber (direta ou indiretamente) informações (por alguém).

Há contextos em que Scotus claramente sugere que a testemunha veraz do conteúdo testemunhal crido ou adquirido é uma "instituição". A sua epistemologia social, pois, pressupõe a existência de "entidades coletivas", cuja natureza e constituição, no entanto, não são explicitadas. Nas situações bem-sucedidas, o desempenho epistêmico testemunhal é um caso de crença verdadeira, racional e apropriadamente obtida e acompanhada de firme certeza, mas, uma vez que essa certeza não está fundada na evidência estrita (que está presente no conhecimento científico), mas na veracidade de veículos falíveis, dúvida e erro jamais podem ser excluídos, por definição, do testemunho.

---

104 Cf. D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, in: P. H. Nidditch and L. A. Selby-Bigge, *Hume's Enquiries*, Oxford: Oxford University Press, 1975, §88.

105 Cf. as notas sobre esse ponto in: M. Blaauw and D. Pritchard, *Epistemology A – Z*, New York: Palgrave MacMillan, 2005, p. 145; C. A. J. Coady, Testimony, in: E. Craig (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London – New York: Routledge, Vol. 9, 1998, p. 311-312.

106 Cf. F. Schmitt, Epistemologia social, in: J. Greco e E. Sosa (orgs.), op. cit., p. 555: "[…], a versão *indutiva* afirma que uma crença baseada em testemunho (uma "crença testemunhal", como a chamarei) é justificada com base na crença de que o testemunho é fidedigno ou confiável, mas essa segunda crença, por sua vez, é justificada através da indução a partir de uma correlação direta entre crenças testemunhais desse tipo e a verdade das proposições atestadas".

107 Id. ibid., p. 577-581.

Referências Bibliográficas

Audi, Robert. *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London – New York: Routledge, 1998 (repr. 1999).

_____. Testimony, Credulity, and Veracity. In: Lackey, J. and Sosa, E. (eds.). *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Clarendon Press, 2006, p. 25-49.

Aurelius Augustinus. *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus*. Corpus Christianorum Latinorum. Patrologia Latina 40; Corpus Christianorum Latinorum 44.

_____. *Contra epistolam Fundamenti*. Patrologia Latina 42; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XXV.

Blaauw, Martijn and Pritchard, Duncan. *Epistemology A – Z*. New York: Palgrave MacMillan, 2005.

Boulnois, Olivier. *Duns Scot, la rigueur de la charité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Edições Paulinas, [9]1986.

Byrne, Patrick H. *Analysis and Science in Aristotle*. Albany: Suny Press, 1997.

Chabada, M. Cognitio intuitiva et abstractiva. *Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*. Mönchengladbach: B. Kühlen Verlag, 2005.

Chisholm, Roderick. *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, [3]1989.

Coady, C. A. J. Reid and the Social Operations of Mind. In: Cuneo, T. and Van Woudenberg, R. (eds.). *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 180-203.

_____. Reid on Testimony. In: Dalgarno, M. and Matthews, E. (eds.). *The Philosophy of Thomas Reid*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 225-246.

_____. Testimony. In: Craig, Edward (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London – New York: Routledge, Vol. 9, 1998, p. 309-314.

Demange, Dominique. "Objet premier d'inclusion virtuelle" – Introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot. In: Boulnois, Olivier – Karger, Elizabeth –

Solère, Jean-Luc – Sondag, Gérard (eds.). *Duns Scot à Paris 1302-2002*. Turnhout: Brepols, 2004, p. 89-116.

Ewing, A. C. O *a priori* e o empírico – Extraído de *As questões fundamentais da filosofia*. In: BonJour, Laurence e Baker, Ann (orgs.). *Filosofia – Textos fundamentais comentados.* Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 188-194.

Flasch, Kurt. *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Philipp Reclam, ²1994.

Fumerton, Richard. The Epistemic Role of Testimony: Internalist and Externalist Perspectives. In: Lackey, Jennifer and Sosa, Ernest (eds.). *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 77-92.

Goldstein, Laurence – Brennan, Andrew – Deutsch, Max – Y. F. Lau, Joe. *Lógica*. Tradução de Lia Levy, (Conceitos-Chave em Filosofia), Porto Alegre: Artmed, 2007.

Guilherme de Ockham. *Prólogo do Comentário às Sentenças, Questão I ("Se é possível o intelecto do peregrino ter notícia evidente das verdades da teologia")*. In: Santos, Antonio Raimundo dos. *Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão I*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 57-117.

Hankinson, R. J. Philosophy of Science. In: Barnes, Jonathan (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 109-139.

Harman, Gilbert. Induction: Enumerative and Hypothetical. In: Dancy, Jonathan and Sosa, Ernest (eds.). *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1992 (repr. 1996), p. 201-206.

Heinrich von Gent. *Summa quaestionum ordinarium*. Paderborn, 1520.

Honnefelder, Ludger. *Scientia in se – scientia in nobis*: Zur philosophischen Bedeutung einer wissenschaftstheoretischen Unterscheidung. In: Craemer-Ruegenberg, Ingrid und Speer, Andreas (Hrsg). *Miscellanea Mediaevalia 22 – Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*. Berlin: Walter de Gruyter, 1994, p. 204-214.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. In: Nidditch, P. H. and Selby-Bigge, L. A. *Hume's Enquiries*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

_____. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. In: BonJour, Laurence e Baker, Ann (orgs.). *Filosofia – Textos fundamentais comentados*. Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 167-175.

Ioannes Duns Scotus. *Opera omnia I. Ordinatio: prologus*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

_____. *Opera omnia III. Ordinatio – Liber primus: distinctio tertia*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.

_____. *Opera omnia IV. Ordinatio – Liber primus: a distinctione quarta ad decimam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.

_____. *Opera omnia VII. Ordinatio – Liber secundus: a distictione prima ad tertiam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.

_____. *Opera omnia XVI. Lectura in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

_____. *Opera omnia XX – Lectura in librum tertium sententiarum: a distinctione prima ad decimam septimam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2003.

_____. *Opera omnia XXI. Lectura in librum tertium sententiarum: a distinctione decima octava ad quadragesimam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 2004.

Ioannes Duns Scotus. *Opera omnia XI.1: Reportata parisiensia: prologus – III d. 25*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.

Juan Duns Escoto / Ioannes Duns Scotus. *Obras del Doctor Sutil – Cuestiones cuodlibetales*. Edición bilingüe. Introducción, resúmenes y versión de Felix Alluntis. Madrid: BAC, 1968.

Ioannes Duns Scotus. *Reportatio I-A – The Examined Report of the Paris Lecture*. Ed. By Allan B. Wolter and Oleg V. Bychkov. Latin Text and English Translation. St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, Vol. 1, 2004.

Karger, E. Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition. In: Spade, P. V. (ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 204-226.

Ketzer, P. Sobre a viabilidade ao conceito de confiança em epistemologia. In: Müller, F. de M. e Rodrigues, T. V. (orgs.). *Epistemologia social: dimensão social do conhecimento*. Porto Alegre: Edipucrs, 2012, p. 46-47.

McKirahan, Jr., Richard D. *Principles and Proofs. Aristotle's Theory of Demonstrative Science*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

McMyler, Benjamin. *Testimony, Trust, and Authority*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Mignucci, Mario. *L'argomentazione dimonstrativa in Aristotele. Commento agli* Analitici Secundi I. Padova: Editrice Antenore, 1975.

_____. *La teoria aristotelica della scienza*. Firenze: G. C. Sansoni Editore (Facoltà di Magistero dell'Università di Padova VII), 1965.

Müller, F. de M. Conhecimento testemunhal: a visão não reducionista. In: *Veritas* 55:2 (2010), p. 126-143.

O'Connor, Edward D. The Scientific Character of Theology according to Scotus. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Roma: Cura Comissionis Scotisticae, Vol. III, 1968, p. 03-50.

Pasnau, Robert. Medieval Social Epistemology: *Scientia* for Mere Mortals, in: *Episteme*, 7:1 (2010), p. 23-41.

Pich, Roberto Hofmeister. A Conflict of Reason: Scotus's Appraisal of Christianity and Judgement of Other Religions. In: Hasselhoff, Görge K. and Stünkel, Knut Martin (eds.). *Transcending Words: The Language of Religious Contact Between Buddhists. Christians, Jews, and Muslims in Premodern Times*. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 2015, p. 143-168.

_____. A crítica de Scotus à teoria tomasiana da subordinação das ciências. In: *Scintilla*, 2:1 (2005), p. 11-66.

_____. Apresentação e uma nota sobre Thomas Reid (1710-1796). In: *Veritas*, 55:2 (2010), p. 5-17.

_____. *Cognitio intuitiva* e modalidades epistêmicas. In: *Itinerarium*, 55 (2009), p. 357-391, 2009.

_____. *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2001.

_____. Duns Scotus on the Credibility of Christian Doctrines. In: Musco, A. – Campagno, C. – D'Agostino, S. – Musotto, G. (a cura di). *Universality of Reason – Plurality of Philosophies in the Middle Ages*. Proceedings of the XII Congresso

Internationali di Filosofia Medievali de la SIPEM. Palermo, 17-22 settembre 2007. Palermo: Officina di Studi Medievali, Vol. II, 2012, p. 999-1111.

_____. Duns Scotus sobre a credibilidade das doutrinas contidas nas Escrituras. In: De Boni, Luís Alberto – Pich, Roberto Hofmeister – Leite, Thiago Soares – Costa, Joice B. da – Dias, Cléber Eduardo dos Santos (orgs.). *João Duns Scotus 1308-2008 – Scotistas lusófonos*. Porto Alegre – Bragança Paulista: EST Edições – Edipucrs – Edusf, 2008, p. 125-155.

_____. O conceito scotista de "conhecimento científico" (*scientia*) está em concordância com a *episteme* de Aristóteles?. In: *Thaumazein*, 5 (2013), p. 32-70.

_____. Onipotência e conhecimento científico. In: Lértora-Mendoza, Ana Celina (ed.). *XII Congreso Latino-Americano de Filosofía Medieval: Juan Duns Escoto*. Buenos Aires: FEPAI, 2008, p. 1-17 (72-88).

_____. Scotus on Absolute Power and Knowledge. In: *Patristica et Mediaevalia*, 31 (2010), p. 3-27.

_____. Scotus on Absolute Power and Knowledge (Continuation and End). In: *Patristica et Mediaevalia*, 32 (2011), p. 15-37.

_____. Scotus on Contingent Propositions 'Known Through Themselves' (*per se notae*). In: Möhle, Hannes; Honnefelder, Ludger, et alii (Hrsg.). *Archa Verbi Subsidia 5 – Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes. Investigations into his Philosophy*. Münster: Aschendorff, 2010, p. 277-306.

_____. Scotus on the Credibility of the Holy Scripture In: Meirinhos, J. F. P. and Weijers, O. (eds.). *Florilegium Mediaevale. Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*. Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2009, p. 469-490.

_____. Subordinação das ciências e conhecimento experimental: um estudo sobre a recepção do método científico de Alhazen em Duns Scotus. In: De Boni, Luis Alberto e Pich, Roberto Hofmeister (orgs.). *A recepção do pensamento greco-árabe e judaico na filosofia medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 573-616.

_____. Thomas Reid, o método de filosofar e a rejeição do ceticismo. In: *Dissertatio*, 32 (2010), p. 243-275.

_____. Untersuchungen zu Scotus's Rezeption der wissenschaftlichen Methodologie des Alhazens (Ibn al-Haythams). In: Speer, Andreas und Wegener, Lydia (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 33 – Wissen über Grenzen*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2006, p. 297-326.

Pich, Roberto Hofmeister e Faller, Jacson. Thomas Reid (1710–1796) sobre a natureza e a possibilidade da linguagem. In: *Cognitio* 15 (2014), p. 125-148.

Reid, Thomas. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense (1764)*. In: Brookes, Derek R. (ed.). *Thomas Reid: An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. A Critical Edition. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000 (paperback).

_____. *Essays on the Intellectual Powers of Man (1785)*. In: Brookes, Derek R. *Thomas Reid: Essays on the Intellectual Powers of Man*. A critical edition – The Edinburgh Edition of Thomas Reid. Annotations by Derek R. Brookes and Knud Haakonssen. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2002.

Rist, John. Faith and Reason. In: Stump, Eleonore and Kretzmann, Norman (eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001 (repr. 2002), p. 26-39.

Salmon, W. O problema da indução – Extraído de *Os fundamentos da inferência científica*. In: BonJour, Laurence e Baker, Ann (orgs.). *Filosofia – Textos fundamentais comentados*. Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 176-188.

Schmitt, Frederick. Epistemologia social. In: Greco, John e Sosa, Ernest (orgs.), *Compêndio de epistemologia*, São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 547-591.

Van Cleve, James. Reid on the Credit of Human Testimony. In: Lackey, J. and Sosa, E. (eds.). *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Clarendon Press, 2006, p. 50-74.

Walter, Ludwig. *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*. München – Paderborn – Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1968.

Wolterstorff, Nicholas. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Thomas Reid sobre o testemunho[1]

Delvair Moreira[2]

O testemunho é uma importante fonte de justificação e conhecimento. Crenças justificadas por testemunho vão desde crenças que formamos quando pedimos informações a um desconhecido na rua a crenças que formamos com base em relatos científicos publicados em revistas especializas. Desta forma, é seguro dizer que a maior parte de nossas crenças sobre o mundo é justificada por testemunho. Apesar disso, o testemunho como fonte de justificação recebeu pouca atenção na história da epistemologia. David Hume e Thomas Reid estão entre os poucos filósofos da tradição que dedicaram alguma atenção à epistemologia do testemunho. A epistemologia contemporânea costuma atribuir aos dois pensadores modernos as duas principais teses epistemológicas acerca do testemunho. Se admitirmos o testemunho como fonte de justificação, a pergunta filosoficamente relevante que devemos responder é em quais condições alguém tem justificativa para acreditar que *p* com base no relato de uma testemunha que afirma *p*? Reducionistas defendem que o ouvinte precisa ter razões (independentes do testemunho) que assegurem que a testemunha é confiável para ter justificação para acreditar no que essa diz. Assim, para reducionistas a justificação de crenças obtidas por testemunho depende, ou se reduz, a essas razões para crer que a testemunha é confiável. Antirreducionistas, por outro lado, defendem que na ausência de razões contrárias à confiabilidade da testemunha, o ouvinte está justificado em acreditar no que é testemunhado.[3] Então, para antirreducionistas o testemunho não depende de outras razões para gerar justificação. Na Sessão X da *Investigação Acerca do Entendimento Humano,* Hume defende que acreditamos em testemunhos "em virtude de constatação da veracidade do testemunho humano e da conformidade usual dos fatos com os relatos das testemunhas" (HUME, 1972, p. 102), isto parece estar

[1] Esse trabalho é parte de minha dissertação de mestrado *O Testemunho como fonte de justificação – Um estudo sobre a Epistemologia do Testemunho* (MOREIRA, 2013), com ligeiras modificações.

[2] CV http://lattes.cnpq.br/5543547155683580

[3] Para uma introdução à epistemologia do testemunho e ao debate reducionismo/antirreducionismo em epistemologia do testemunho ver MOREIRA (2013, 2015).

de acordo com sua teoria de associação de ideias: nossa crença em testemunhos funciona de forma similar à nossa crença nas relações de causa e efeito. Ou seja, ao observarmos uma conjunção constante entre os relatos e os fatos relatados, formamos, por hábito, a crença de que as pessoas geralmente dizem a verdade. Segundo epistemólogos contemporâneos, Hume defende que o testemunho depende de (se reduz a) uma inferência indutiva, o que faz que seja atribuída a Hume uma primeira defesa da tese reducionista sobre o testemunho.

Thomas Reid, por outro lado, dá ainda mais importância ao papel da palavra dos outros em nosso processo de formação e justificação de crenças colocando o testemunho a par com a percepção. Para Reid o testemunho e a percepção funcionam de maneira análoga, isto é, assim como formamos crenças perceptivas acerca do ambiente à nossa volta sem necessidade de qualquer inferência, também formamos crenças com base no testemunho de outrem sem qualquer tipo de raciocínio indutivo como sugerido por Hume. Desta forma, Reid é tratado pela epistemologia social contemporânea como o pai do antirreducionismo.

Reid em seus *Essays on the Intellectual Powers of Man*, argumenta que os pensadores até então concentraram seus esforços nas operações mentais individuais dentro do esquema lógico clássico de apreensão, julgamento e raciocínio. No Capítulo VIII dos *Essay*s, Reid distingue as operações mentais individuais das operações mentais sociais. As últimas diferem das primeiras porque elas "necessariamente pressupõem a comunicação com outro ser pensante" (REID, 1785, p. 35). Operações mentais sociais são atos como prometer, fazer um acordo, dar ou receber um testemunho. Tais operações sempre pressupõem outro agente cognitivo e a comunicação com este. Já operações como apreender, julgar e raciocinar podem ser feitas por alguém "mesmo se ele não conhecer qualquer ser pensante no universo exceto ele mesmo" (REID, 1785, p. 35) (uma boa imagem para ilustrar este ponto é Descartes, duvidando de tudo exceto de sua própria existência). Para Reid, os filósofos predecessores a ele e seus contemporâneos deram pouca (ou nenhuma) atenção às operações mentais sociais porque estas estão fora do esquema lógico clássico de apreender, julgar e raciocinar, i.e., operações mentais individuais, nas quais eles focaram suas atenções (cf. WOLTERSTORFF, 2001, p. 174).

Hume, apesar de quebrar, em parte, este modelo e oferecer algum tratamento do testemunho, o faz ainda tentando manter os padrões individuais do esquema lógico clássico, reduzindo a crença no testemunho a um tipo de raciocínio indutivo.

O argumento central de Reid a favor do testemunho como fonte básica de justificação – isto é, como fonte de justificação que não dependa de outras fontes como a indução – é desenvolvido no capítulo 6.24 da *Inquiry into Human Mind* onde Reid explora (e argumenta a favor) da analogia entre "o testemunho dado pela natureza aos nossos sentidos" e o "testemunho humano dado pela linguagem" (REID, 1764, p. 117). Neste trabalho eu analisarei a analogia feita por Reid entre o testemunho e a percepção e irei considerar se esta pode ser estendida a uma epistemologia antirreducionista do testemunho.

Testemunho da natureza e testemunho humano

"Os mais importantes meios pelos quais o conhecimento chega à mente", diz Reid, são dois: "a percepção das coisas externas por nossos sentidos e a informação que nós adquirimos através do testemunho humano" (REID, 1764, p. 117), e acrescenta "a analogia entre estes dois é tão notável, assim como a analogia entre as forças da mente usadas por um e as forças de mente usadas por outro, que eu devo, sem mais desculpas, considerá-los juntos. " (REID, 1764, p. 117). O que Reid observa, portanto, é que o testemunho e a percepção são análogos tanto em sua estrutura quanto nos poderes ou faculdades mentais que operam em ambos:

> No testemunho da natureza dado pelos sentidos, assim como no testemunho humano dado pela linguagem, as coisas são significadas a nós por signos; e em cada um deles a mente passa, por forças naturais ou por hábito, do signo à concepção e crença na coisa significada. Eu divido nossas percepções em percepções originais e adquiridas; e a linguagem em natural e artificial. Há uma grande analogia entre percepções adquiridas e a linguagem artificial, e uma analogia ainda maior entre percepção original e linguagem natural (REID, 1764, p. 117).

Há, portanto, dois sentidos nos quais a percepção e o testemunho são análogos: há dois tipos de percepção e dois tipos de linguagem, análogos entre si, onde cada qual constitui a estrutura da percepção e do testemunho como fonte de crenças respectivamente. E há também analogia entre forças da mente que operam no processo de formação de crenças testemunhais e perceptivas. Começarei por explorar a analogia entre os dois tipos de percepções e os dois tipos de linguagem. Note que é maior a analogia entre a percepção original e linguagem natural do que a analogia entre a percepção adquirida e a linguagem artificial. Para tornar isto claro, no entanto, devemos entender os conceitos utilizados por Reid, tais como percepção original e adquirida, linguagem natural e artificial e signos. Considerarei a seguir estes conceitos separadamente. Somente após os termos claros estaremos aptos a compreender a "grande analogia entre a percepção adquirida e a linguagem artificial" e a "analogia ainda maior entre a percepção original e a linguagem natural".

Linguagens dos sentidos e do testemunho

Percepção original e percepção adquirida[4]

Ao discutir sobre o sentido da visão, no capítulo 6 da *Inquiry*, Reid introduz a distinção entre percepções originais e adquiridas: "Nossas percepções são de dois tipos: algumas são naturais e originais, outras são adquiridas e resultam da experiência" (REID, 1764, p. 104). Percepções originais são aquelas que temos anteriormente a qualquer aprendizado. Quando seguramos uma esfera sólida, a sensação tátil que recebemos nos provoca imediatamente a crença em um objeto sólido e extenso (VAN CLEVE, 2006, p. 54). Exemplos de percepções originais que temos pelo toque são a solidez dos corpos, suas extensões e formas. Já pela visão, percebemos originalmente apenas a forma visível dos

[4] Uma explicação completa do funcionamento da percepção segundo Reid demandaria mais do que as limitações de espaço permitem, apresentarei aqui, portanto, apenas a distinção entre a percepção original e adquirida no que ela tem de relevante para estabelecer a analogia entre a linguagem natural e artificial. Para um tratamento detalhado da teoria da percepção de Reid ver VAN CLEVE (2006b) e WOLTERSTORFF (2001 Cap. V).

corpos, sua cor e seu espaço visível (REID, 1764, p. 104). Desta forma, quando certo padrão de forma bidimensional de coloração vermelha em certa região do espaço estimula nossa visão, a sensação provoca-nos imediatamente a crença de que há um objeto (bidimensional) azul naquela região do espaço (VAN CLEVE, 2006, p.54). Mas nós podemos aprender a perceber pela visão tudo aquilo que percebemos pelo toque, as percepções originais deste sentido servem também para introduzir as percepções adquiridas da visão (REID, 1764, p. 104). Assim, pela experiência, aprendemos - combinando a crença da percepção original tátil de que o objeto é extenso e sólido, mais as sensações provocadas ao vê-lo por outros ângulos, que este objeto a nossa frente é um cubo vermelho. Temos assim, a percepção adquirida de um cubo vermelho em certa região do espaço que nos provoca imediatamente a crença de que 'há um cubo vermelho à nossa frente'. Nesse sentido, as sensações são signos que ao serem apreendidos por nossa mente provocam, de forma não-inferencial - através de "princípios naturais de nossa constituição"- a crença na coisa significada pelo signo.

As percepções adquiridas aumentam com a experiência e variam de acordo com o tipo de experiência vivenciada em nossas atividades diárias:

> O açougueiro sabe pela aparência o peso e a qualidade se seu gado antes de o gado ser abatido. O lavrador percebe de vista quanta palha há aproximadamente em um palheiro, ou quanto milho há em um monte de milho. O marinheiro vê, de uma grande distância, do que o navio é construído, qual a sua capacidade de carga e o quão longe está (REID, 1764, p. 104).

Desta forma, à medida que descobrimos os signos da natureza, aprendemos a perceber aspectos diferentes do mundo. Os signos da natureza, afirma Reid "são a linguagem com a qual a natureza fala ao homem; e é em muitas formas como a linguagem na qual o homem fala a outro homem" (REID, 1764, p. 104).

Linguagem natural e linguagem artificial

No capítulo 4 da *Inquiry*, Reid apresenta a distinção entre a linguagem natural e a linguagem artificial. Seu intuito com esta distinção

é atacar a concepção comum - ou assim considerada por ele - da linguagem:

> A linguagem é uma pura invenção do homem, o qual por natureza é tão sem linguagem como os animais. Usando seu grau superior de invenção e razão, o homem criou signos artificiais de seus pensamentos e estabeleceu seus significados por consentimento comum (REID, 1764, p. 29).

O desacordo de Reid com esta visão acerca da linguagem está no pressuposto de que a linguagem foi desenvolvida pelos seres humanos através de seu "grau superior de invenção e razão". Como vimos na introdução deste trabalho, Reid critica a maneira pela qual os filósofos de sua época e seus predecessores focaram-se na razão – no esquema clássico de apreensão, raciocínio e juízo – deixando de lado outros aspectos da natureza humana. Para Reid, a linguagem não é apenas uma invenção da razão, ela também depende daquela parte da natureza humana que escapa do esquema lógico clássico – a parte social da natureza humana. Por linguagem Reid quer dizer:

> Todos os signos que a humanidade usa a fim de comunicar a outros seus pensamentos e intenções, seus propósitos e desejos. Tais signos podem ser divididos em dois tipos, artificial e natural (REID, 1764, p. 29).

Os seres humanos são, segundo Reid, dotados de uma linguagem natural. E é esta linguagem natural que torna possível o surgimento da linguagem artificial. Na linguagem artificial, tal como o português, os signos só têm significados porque estes foram estabelecidos por acordo entre aqueles que os usam. Por outro lado, na linguagem natural os signos – que são gestos, modulações de voz, expressões faciais, etc. – têm significado independente de qualquer acordo, significado que todos os seres humanos compreendem por meio da constituição natural da mente humana. A tese de Reid é que sem a linguagem natural seria impossível o desenvolvimento da linguagem artificial, seu argumento para defender esta tese é encontrado nas seguintes passagens:

> Com base nessas definições eu penso que pode ser provado que se a humanidade não tivesse uma linguagem natural nunca poderíamos ter inventado uma linguagem artificial através de nossa razão e genialidade. Porque toda linguagem artificial pressupõe algum contrato ou acordo para ligar certo significado a certo signo; então tem de haver contratos ou acordos antes do uso de signos artificiais; mas não pode haver contrato ou acordo quando não há signos ou linguagem; logo, tem de haver uma linguagem natural antes que qualquer linguagem artificial possa ser criada (REID, 1764, p. 30).

O ponto chave no argumento de Reid é que a linguagem natural torna possível o acordo que permite a criação e desenvolvimento de uma linguagem artificial que, posteriormente, adquire complexidade com ajuda da razão. Animais não-humanos que, aceitavelmente, possuem algum nível de linguagem natural não têm a capacidade de ter noções complexas como fazer acordos, e por isso não são capazes de desenvolver uma linguagem artificial. No entanto, devemos observar que, apesar de Reid considerar que fazer acordos é uma operação complexa, esta operação está fora do âmbito da razão em sua filosofia. Fazer acordos, prometer, dar testemunhos é uma operação mental social. Portanto, a linguagem, segundo Reid, mais do que um sistema de signos criados através da razão, é algo que depende das operações sociais da mente e da linguagem natural presentes em todos os seres humanos.

Assim, de acordo com Reid, há dois tipos de linguagem, uma linguagem natural constituída por signos, cujo significado é compreendido de forma inata - por meio da constituição natural de nossa mente – por exemplo, quando alguém faz uma expressão de dor, a expressão é um signo que ao apreendermos formamos a crença de que a pessoa sente dores; e uma linguagem artificial, cujos signos constituintes têm significados estabelecidos por convenção e acordo entre aqueles que os usam – como as palavras de um idioma, tal como o português, que compreendemos o significado através do aprendizado, e uma vez que aprendemos a língua artificial, um signo dela, como a palavra “ouro”, é compreendido sem qualquer tipo de inferência.

Os diversos tipos de signos

Como já deve ter ficado claro, a similaridade entre o testemunho da natureza dado aos nossos sentidos e o testemunho humano dado pela linguagem está na ocorrência de signos em ambos os casos, assim como na formação não-inferencial de crenças com base na apreensão desses signos. No capítulo 5.3 da *Inquiry*, Reid distingue os signos naturais dos artificiais e os primeiros em três tipos. A fim de refinar a minha análise da analogia explorada por Reid, será útil observar em pormenor a caracterização dada por ele a estes signos. Para Reid, tanto os sinos artificiais quanto os signos naturais são análogos nos dois seguintes sentidos: i) em ambos não há conexão necessária entre o signo e a coisa por ele significada e ii) não há semelhança entre o signo e a coisa por ele significada (REID, 1764, p. 35). Desta forma a palavra "ouro" que é um signo artificial da língua portuguesa não tem qualquer semelhança com a substância por ela significada e não há qualquer conexão necessária entre a palavra e a substância. Do mesmo modo, a sensação de solidez que é um signo natural de uma propriedade não tem qualquer semelhança com a propriedade 'solidez' dos objetos sólidos e, Reid nos diz, não há qualquer conexão necessária entre a sensação e a propriedade por ela sugerida. Nos dois casos a apreensão do signo sugere-nos uma crença na coisa por ele significada de maneira imediata (i.e., sem inferências). O que distingue então um signo artificial de um natural, além da maneira pela qual a conexão foi estabelecida – por convenção humana no caso dos signos artificiais ou pela natureza no caso dos signos naturais – é como o signo sugere a crença na coisa significada. Enquanto nos signos artificiais, tal como a palavra "ouro", a sugestão deve-se ao hábito e ao costume, nos signos naturais, por outro lado, a sugestão é natural, efeito da constituição natural de nossas mentes (REID, 1764, p. 35), ou seja, nossas mentes são constituídas de tal forma a ter uma disposição em formar a crença na coisa significada pelo signo.

Os signos naturais, por sua vez, são classificados em três tipos básicos. A classificação é feita com base na maneira pela qual a conexão entre o signo e a coisa por ele significada é descoberta. Se a questão posta é como esta conexão é descoberta, podemos responder que ou a conexão é descoberta pela experiência ou ela é inata, ou na terminologia

de Reid, a interpretação deve-se à nossa constituição natural. Assim, a primeira classe de signos naturais apontada por Reid diz respeito aos signos cuja conexão é estabelecida pela natureza, mas descobrimos essa conexão por experiência. Neste sentido fumaça seria, para Reid, um signo natural para fogo. Todas as relações de causa e efeito encontradas na natureza seriam signos deste tipo, onde o efeito seria um signo natural da causa.[5] Reid considera que o papel da filosofia, assim como da ciência natural consiste na investigação e interpretação destes signos: "a genuína filosofia consiste em descobrir tais conexões e reuni-las sob regras gerais. O grande Francis Bacon perfeitamente entendeu isto quando ele falou de 'uma interpretação da natureza' (REID, 1764, p. 36)". Uma vez que a conexão é descoberta, no entanto, a sugestão da coisa significada pelo signo é imediata, sem qualquer tipo de raciocínio.

A segunda classe de signos naturais, apontada por Reid difere da classe dos primeiros no sentido que estes não requerem qualquer experiência prévia para sua interpretação, e aquilo que é por eles significado é interno e não externo às pessoas, isto é, estados e disposições mentais. Fazem parte destes signos aqueles que compõem a linguagem natural da humanidade. Por exemplo, gestos, expressões faciais e modulações na voz são signos de estados e disposições mentais daqueles que os expressam. Como mencionado, sua interpretação é imediata e deve-se à constituição de nossa mente, não sendo necessária qualquer experiência prévia para sua interpretação. Este tipo de signo demandará uma maior atenção de nossa parte por dois motivos. Primeiro porque eles, como veremos, desempenham um papel importante no testemunho e, segundo, porque diferente dos signos da terceira classe (apresentados a seguir) não é tão óbvio que sua interpretação não reiquera qualquer experiência. Reid, no entanto, como era de se esperar, nos oferece bons argumentos para sustentar a interpretação inata deste

[5] Eu estou tomando o 'efeito' como o 'signo natural' e a 'causa' como a 'coisa significada pelo signo', mas Reid, estranhamente inverte a ordem: "o que nós comumente chamamos 'causa natural' pode ser mais precisamente chamado de 'signo natural'; e o que nós chamamos de 'efeito' seria melhor compreendido como 'coisa significada'" (REID, 1764, p. 36). Como observado por Wolterstorff, acerca deste mesmo ponto, acredito que esta inversão trata-se de um lapso de Reid: "Reid supreendentemente reverte a ordem […] eu somente posso assumir que isto é um lapso da parte de Reid." (WOLTERSTORFF, 2001, p. 166).

tipo de signo. Antes de me voltar para os argumentos de Reid, contudo, considerarei a terceira e última classe de signos naturais.

Os signos da terceira classe são sensações que sugerem propriedades dos objetos externos e produzem crença nesta propriedade. Tal como os signos da segunda classe estes também não requerem qualquer experiência prévia para serem interpretados. Um exemplo seria a já mencionada sensação de solidez que é um signo da propriedade de ser sólido de certo objeto: ao tocar uma esfera de metal alguém formaria a crença que há objeto sólido de maneira imediata. Se estes são signos naturais que não requerem experiência prévia para serem interpretados, então alguém pode perguntar: qual seria então a diferença entre eles e os da segunda classe? Parece-me que a diferença se encontra no fato de que enquanto os signos da terceira classe são signos de propriedades ou qualidades de objetos externos à mente, os da segunda classe são sempre signos de estados e disposições mentais[6]. É esta classe de signos que operam na percepção.

Vamos pressupor que aquilo que Reid nos diz acerca dos signos de primeira e terceira classe - sobre a necessidade de experiência para interpretação dos primeiros e a não-necessidade de experiência na interpretação dos últimos – está correto. Não é tão óbvio, no entanto, que no caso dos signos da segunda classe, a interpretação destes dispense qualquer experiência prévia ou aprendizado. Poderia ser argumentado que alguém só toma um sorriso como sinal de aprovação porque descobriu, através da experiência, que estes ocorrem em conjunção um com o outro[7]. A resposta de Reid a esse problema é que

---

[6] Minha interpretação difere da oferecida por Wolterstorff que sugere que os signos da segunda classe são distintos dos da terceira porque os da segunda classe, assim como os da primeira classe, dizem respeito a causas e efeitos: "A [segunda classe] de signos naturais […] é como a [primeira classe] na qual o signo é um efeito causal externo a alguém e é como a [terceira classe] na qual a interpretação ocorre imediatamente" (WOLTERSTOFF, 2001, p. 167). A razão pela qual optei por uma interpretação diferente é que não encontrei evidências textuais que sustentem que os signos da segunda classe dizem respeito a causas e efeitos e que esta seja a característica distintiva entre estes e os da terceira classe. Reid, no entanto, destaca a sugestão de estados mentais por tais signos: "[os signos] deste tipo são os signos naturais dos pensamentos, propósitos e desejos humanos" (REID, 1764, p. 36) o que sugere que esta seja sua característica distintiva.

[7] Reid considera este tipo de objeção nos *Essays*: "que muitas operações da mente têm seus signos naturais na feição, voz, e gestos, eu suponho que todos aceitariam […]. A

considerar que aprendemos por experiência os significados dos signos da linguagem natural (i.e., estes aos quais estou chamando de signos naturais da segunda classe) contradiz a nossa experiência:

> Crianças, pouco após nascer, podem ser amedrontadas por um tom de voz ameaçador ou furioso [...]. Diríamos que antes da experiência, uma feição hostil tem uma aparência agradável como uma feição gentil e benigna? Isto certamente iria contradizer toda experiência (REID 1878, p. 341).

Porém, a melhor razão que Reid nos dá para sustentar sua tese é o argumento encontrado mais adiante nos *Essays:*

> Eu considero que seria impossível aprender [os signos da linguagem natural] pela experiência. Quando nós vemos o signo, e vemos a coisa significada em conjunto com ele, a experiência pode ser a instrutora e nos ensinar como o signo é interpretado. Mas como a experiência nos instruiria quando nós apenas vemos o signo - quando a coisa significada é invisível? Este é o argumento; os pensamentos e paixões da mente, assim como a própria mente, são invisíveis, e, portanto, sua conexão com qualquer signo sensível não pode ser descoberta pela experiência; então tem de haver alguma fonte anterior de seu conhecimento (REID 1878, p. 341).

Dado que as coisas significadas pelos signos da linguagem natural são estados mentais privados: "os pensamentos e paixões da mente, bem como a própria mente, são invisíveis", então a experiência não pode nos ensinar a conexão entre o signo e a coisa significada. O argumento de Reid a favor de que a interpretação dos signos que compõem a linguagem natural da humanidade se dá pela nossa constituição natural pode ser reconstruído da seguinte maneira:

única questão é se entendemos o significado desses signos pela constituição de nossa natureza, por um tipo de percepção natural similar à percepção dos sentidos; ou se nós gradualmente aprendemos o significado de tais signos pela experiência, como aprendemos que fumaça é um sinal de fogo, ou que a água congelada é sinal de frio" (REID, 1878: p.391).

Argumento em favor da interpretação inata da linguagem natural

P1: A interpretação de um signo (i.e., conhecimento da conexão do signo com a coisa por ele significada) se dá ou por experiência ou por nossa constituição natural;
P2: o que torna possível descobrir a conexão entre um signo e a coisa significada por ele através da experiência é a observação de ambos ocorrendo de forma conjunta;
P3: na linguagem natural, aquilo que é significado pelos signos (i.e., estados e disposições mentais), não pode ser observado;
P4: então, não é possível descobrir por experiência, na linguagem natural, a conexão entre o signo e a coisa por ele significada;
P5: mas nós conseguimos interpretar signos da linguagem natural;
C: logo, a interpretação dos signos da linguagem natural se dá por nossa constituição natural.

Agora já estamos aptos a compreender a analogia entre a percepção adquirida e a linguagem artificial e a analogia ainda maior entre a percepção original e a linguagem natural. A linguagem artificial e a percepção adquirida são análogas no sentido de que os signos que operam em ambas precisam ser apreendidos através da experiência e que, após a aprendizagem não exigem qualquer tipo de inferência para serem interpretados. Mas diferem no que diz respeito à conexão entre o signo e a coisa significada. Enquanto na percepção adquirida os signos são estabelecidos pela natureza, na linguagem artificial estes são estabelecidos por convenção humana. Há ainda uma diferença adicional, enquanto os signos da percepção original têm significação universal, os signos da linguagem artificial têm significação local, de acordo com a época e com a cultura. Talvez seja esse o motivo de Reid considerar que a interpretação destes signos se dá pelo hábito e costume e os da percepção adquirida deve-se a nossa constituição natural. Portanto, entre a percepção adquirida e a linguagem artificial temos duas semelhanças e duas diferenças.

Já a entre a percepção original e a linguagem natural há mais semelhanças que diferenças. Em ambas há a ocorrência de signos naturais, ou seja, signos cuja significação foi estabelecida pela natureza, em ambas a interpretação não depende de qualquer experiência prévia, e em ambas a interpretação deve-se a princípios de nossa constituição e

sua significação é universal: têm o mesmo significado em todas as épocas e culturas. A única diferença diz respeito à coisa significada: propriedades de objetos externos no caso da percepção original e estados e disposições mentais no caso da linguagem natural.

Com isso, concluo a primeira parte da analogia sugerida por Reid entre o testemunho e a percepção, a parte que diz respeito à maneira pela qual estas duas fontes de crença funcionam: através da apreensão e interpretação não-inferencial de signos. Mas além desta analogia, Reid também nos diz que são análogas as forças da mente usadas tanto pelo testemunho quanto pela percepção, com isso Reid quer dizer que é também por meio de nossa constituição natural que acreditamos naquilo que nos é dito. É aceitável, sem maiores problemas, que formamos crenças perceptivas por meio de nossa constituição natural (por exemplo, que temos disposição natural em formar crenças com base em nossos sentidos), e podemos admitir, para fins de argumentação, que interpretamos os signos da linguagem natural por meio de uma disposição de nossa mente, no entanto, está longe de ser claro que o mesmo ocorre no caso de crenças testemunhais, afinal o testemunho é dado pela linguagem artificial, constituída por signos artificiais que por definição não têm conexões estabelecidas pela natureza. No que se segue, então, irei me voltar a esta segunda parte da analogia explorada por Reid - esta que diz respeito às forças da mente responsáveis pela nossa disposição natural em acreditar em testemunhos.

Os princípios de credulidade e veracidade

Até agora tenho falado de signos estabelecidos pela natureza e signos interpretados devido a nossa constituição natural sem deixar claro o que isto significa exatamente. Em específico no caso da linguagem, que é o ponto de interesse para entendermos a concepção de Reid sobre o testemunho, nós queremos saber: o que faz com que as expressões faciais, gestos, tonalidade da voz sejam signos de estados mentais? E o que faz com que formemos crença sobre esses estados com base nestes signos? Reid nos diz que:

> O sábio e benéfico Autor da natureza intencionou que deveríamos ser criaturas sociais e que deveríamos receber a maior e a mais importante parte de nosso conhecimento através da informação de outros, por este propósito, implantou em nossas naturezas duas forças que atuam em conjunto. A primeira é uma propensão para dizer a verdade e usar os signos da linguagem para transmitir nossos reais pensamentos (REID, 1764, p. 119).
>
> [...]
>
> Uma segunda força implantada em nós, por Deus, o ser supremo, é uma disposição para confiar na honestidade dos outros e acreditar naquilo que outros nos dizem. Vamos chamar o primeiro princípio de "princípio da veracidade"; e o segundo - a contraparte do primeiro – de "princípio da credulidade" [8](REID 1878, p. 120).

Então, de acordo com Reid, o que estabelece a conexão entre o signo e a coisa significada na linguagem natural e o que faz com que tenhamos uma disposição a formar crenças com base nestes signos são, respectivamente, o princípio da veracidade e o princípio da credulidade. Pelo princípio de veracidade temos uma disposição natural em expressar nossos pensamentos, crenças e outros estados mentais instanciando os signos referentes a eles. Pelo princípio de credulidade temos uma disposição natural em acreditar nestes signos. Note que Reid utiliza os termos "propensão" e "disposição", isto porque Reid acredita que, apesar de termos uma tendência natural a dizer a verdade e em acreditar no que nos é dito, podemos resistir a essa tendência.

Antes de apresentar os argumentos de Reid em defesa dos princípios temos de considerar o seguinte problema: Reid nos fala em "usar os signos da linguagem para transmitir nossos reais pensamentos" e na "disposição para confiar e acreditar no que os outros nos dizem" sem especificar a qual linguagem ele tem em mente na formulação dos princípios: trata-se da linguagem natural ou a linguagem artificial? Isto se

[8] Apesar de Reid falar em princípios implantados por Deus, considero que a defesa destes princípios não depende de uma tese teísta, ou seja, mesmo em uma interpretação naturalista sua posição se sustentaria, bastaria dizer que temos uma tendência natural em dizer a verdade e em acreditar no que nos é dito sem dizer que isto se deve ao intento de alguma divindade criadora. E de fato, como veremos, os argumentos oferecidos por Reid para defender os princípios de credulidade e veracidade independem de uma interpretação teísta.

constitui em um problema porque o testemunho é dado pela linguagem artificial, composta por signos artificiais que por definição não têm conexões estabelecidas pela natureza, i.e., não há princípios para a linguagem artificial. Então, alguns esclarecimentos são necessários para tornar claro como os princípios de credulidade e veracidade operam, por assim dizer, no testemunho – onde a linguagem artificial é a que está em jogo.

O princípio de credulidade é aquele pelo qual, segundo Reid, nós temos uma disposição natural em acreditar naquilo que os outros nos dizem. Devemos entender isso, no entanto, como não se aplicando a todos os casos em que alguém nos diz algo. Reid entende o princípio de credulidade como um princípio de formação de crenças e, evidentemente, não formamos crenças em todos os casos em que alguém nos diz algo. Por exemplo, diante da exclamação "hoje está um dia um belo dia!", dita por um amigo enquanto caminhamos no parque, nós não formaríamos uma crença correspondente. Reid, na formulação dos princípios, tem em mente um tipo específico de afirmação: asserções – uma afirmação feita com o intuito de transmitir alguma informação, onde a pessoa que a faz se compromete com a verdade daquilo que é dito. É importante ressaltar que Reid na descrição do princípio diz "é uma disposição [...] para acreditar naquilo que outros nos dizem", isto sugere que Reid quer nos dizer que o princípio também não se aplica a todos os tipos de asserções, mas somente àquelas que nos são dirigidas (WOLTERSTORFF, 2001, p. 176). Nem todas as asserções são deste tipo, como nota Wolterstorff: "ao escrever seus diálogos, Platão estava fazendo asserções; mas ele não estava me contando qualquer coisa, e provavelmente não estava contando qualquer coisa a ninguém" WOLTERSTORFF, 2001, p. 176), não é óbvio que formaríamos crenças com bases nessas asserções. Reid fala-nos, então, de um tipo específico de asserção, dirigida a nós, com intuito de nos informar etc. Ou seja, Reid está nos falando de testemunhos. Ora, testemunhos para Reid é uma operação mental social onde estão em uso tanto a linguagem natural quanto a linguagem artificial, de acordo com este pondo de vista, Wolterstorff diz:

> Não é minha expressão de que "eu não vi Michelle sair de casa", que é um signo de minha crença de que eu não vi Michelle sair de casa. Supor

> isso seria tomar mais a linguagem artificial que a linguagem natural. É pela forma de expressar as palavras em certa maneira e em certa circunstância que eu faço a asserção que eu não vi Michelle sair de casa. E é essa asserção que é o signo de minha crença disto (WOLTERSTORFF, 2001, p. 176).

O testemunho é uma operação mental social que pressupõe a intenção de transmitir informação. Intenções são estados mentais dos quais podemos obter conhecimento através dos signos da linguagem natural da humanidade. Então quando alguém nos dá um testemunho, intencionando transmitir uma informação através da linguagem artificial, nós também interpretamos pela linguagem natural (a maneira pela qual a testemunha se expressa, seu tom de voz, seus gestos, etc.) a intenção de transmitir a informação. Pelo princípio de veracidade a testemunha instancia os signos da linguagem natural (ela tende a expressar seus "reais pensamentos") e pelo princípio de credulidade nós formamos a crença naquilo que nos é dito. Portanto, apesar de não haver princípios da mente para a linguagem artificial, na filosofia de Reid, os princípios de veracidade e credulidade, ainda assim, desempenham papel na formação de crenças testemunhais, pois ambas as linguagens são usadas em casos de testemunho.

O princípio de credulidade

O princípio de credulidade é defendido por Reid nas seguintes passagens:

> Se a natureza tivesse deixado a mente do ouvinte igualmente equilibrada entre a crença e a descrença no que é dito, não acreditaríamos na palavra de alguém até termos evidência positiva de que está falando a verdade. Nestas circunstâncias, seu testemunho não teria mais autoridade que sonhos - que podem ser verdadeiros ou falsos, mas ninguém está disposto a acreditar neles apenas porque foram sonhados! É óbvio que em matéria de testemunhos a natureza inclinou o julgamento humano para o lado da crença; este é o julgamento que tomamos quando não há nada no lado oposto.
>
> Nesta suposição de equilíbrio entre crença e descrença, crianças seriam absolutamente incrédulas e então seria impossível ensiná-las; adultos com pouco conhecimento da vida humana [...] seriam o próximo grau

> da incredulidade; e os mais dispostos em confiar seriam pessoas com grande experiência e profundo conhecimento, porque encontraram frequentemente boas razões para acreditar no testemunho - razões que os ignorantes não poderiam descobrir. Em suma: se a confiança for efeito do raciocínio e da experiência, ela aumentaria e ganharia força na mesma proporção que a razão e a experiência. Mas se for um presente da natureza, ela seria forte na infância e limitada e restringida pela experiência. Não é preciso saber muito sobre a vida humana para perceber que a segunda destas afirmações é realmente o caso e não a primeira (REID, 1764, p. 120).

Uma reconstrução de seu argumento seria como se segue:

Argumento em favor do princípio de credulidade

P1: Se a confiança em testemunhos não fosse uma tendência natural, então crianças seriam absolutamente incrédulas com relação a testemunhos, (e só ganhariam confiança em testemunho à medida que adquirissem por experiência razões de que estes são confiáveis);
P2: não é o caso que crianças sejam absolutamente incrédulas com relação a testemunhos;
C: logo, a confiança em testemunhos é uma tendência natural.

Um ponto que deve ser deixado claro é que o princípio de credulidade não é apenas um princípio de formação de crenças, mas é um princípio de formação imediato de crenças. Quando alguém me diz que há um acidente na estrada eu imediatamente formo a crença de que há um acidente na estrada. Isso é diferente de formar uma crença inferencialmente como, por exemplo, formar uma crença em *q*, com base na proposição de que 'se *p* então *q*', neste caso eu tenho que acreditar que *p* e acreditar que *q* se seque logicamente das proposições '*p*' e 'se p então *q*' (WOLTERSTORFF, 2001, p. 178). Ou seja, formar uma crença inferencialmente exige crença ou crenças adicionais que sustentem a primeira crença. Não ocorre, segundo Reid, esse tipo de crença adicional que faça mediação entre T diz *p* e a formação da crença em um ouvinte de que *p*.

Uma última observação acerca do princípio de credulidade é a de que ao defender que nossa crença em testemunhos deve-se a uma disposição inata, e que a crença não depende de qualquer inferência,

Reid não exclui que a razão possa desempenhar algum papel na formação de crenças testemunhais em geral:

> A natureza intencionou que deveríamos ser carregados nos braços de outros antes de podermos caminhar por nossas pernas; similarmente, a natureza intencionou que nossa crença deveria ser guiada pela autoridade e razão de outros antes de ela poder ser guiada por nossa própria razão. [...] Mas por toda a vida descobrimos que temos que tomar a luz do testemunho de empréstimo, quando, conscientes de nossa falta de conhecimento, temos de aprender algo pela razão de outros (REID, 1764, p. 121).

Quando crianças, temos pouco conhecimento (ou conhecimento algum) do mundo e da natureza humana, nesta fase o princípio de credulidade desempenha todo o papel em nossa formação de crenças testemunhais. No processo de amadurecimento descobrimos, por experiência, que alguns testemunhos são falsos, que certos tipos de testemunhos, em certos contextos tendem a ser falsos. Por outro lado, descobrimos, também por experiência, que certos tipos de testemunhos são em geral confiáveis. Destas experiências passadas aprendemos a discernir e a julgar (usar a razão) um caso particular de testemunhos. Isto faz de Reid um reducionista? Seguramente não. Apesar de Reid considerar que podemos ter boas razões para acreditar ou rejeitar um testemunho particular em particular, mesmo em fase de maturidade dependeremos de testemunhos dos quais não possuímos qualquer razão para aceitar e, nestes casos, o princípio de credulidade continua atuando. Reid certamente pensa que apesar de a razão poder aumentar a autoridade do testemunho em alguns casos ela não é sempre *necessária* para isso: "a razão, mesmo na maturidade, frequentemente obtém ajuda do testemunho, assim como também confere ajuda ao testemunho e aumenta sua autoridade" (REID, 1764, p.121).

Isto tampouco quebra a analogia entre o testemunho e a percepção (que é aquilo que estou tentando estabelecer segundo os argumentos de Reid) – como nota Wolterstorff, a analogia com a percepção ainda se sustenta: aprendemos, pela experiência, situações onde a percepção não é confiável e rejeitamos o testemunho de nossos sentidos nestas situações:

> Parece-me que há poças d'água na estrada à frente; contudo, a experiência anterior produziu em mim a crença de que é assim que se parecem as estradas a meia distância em dias quentes de verão mesmo quando elas estão completamente secas. Então, eu não acredito no que "meus olhos dizem". A crença produzida pela experiência inibe o trabalho normal da percepção (Wolterstorff, 2001, p. 182).

Tendo concluído, então, a exposição e defesa do princípio de credulidade passamos agora ao princípio de veracidade.

O princípio de veracidade

Como já mencionado, Reid afirma que temos, por meio do princípio da veracidade, uma tendência natural em dizer a verdade. Mas qual a razão que Reid nos dá para pensar isso? Mentir e enganar parece também fazer parte da natureza humana, então como, a despeito disso, podemos falar em tendência natural para dizer a verdade? Para Reid, no entanto, mentir é ir contra a nossa natureza. Transmitir nossos reais pensamentos é sempre uma tendência natural da mente, "isto não requer habilidade ou treinamento, nenhuma persuasão ou tentação; ser verdadeiro requer apenas que nós nos rendamos ao impulso natural" (REID, 1764, p. 119). Já a mentira sempre requer não apenas ir contra essa tendência natural, mas "mesmo o homem perverso nunca o faz sem alguma tentação" (REID, 1764, p. 119) e conclui:

> Dizer a verdade é como comer, o que nosso apetite levar-nos-ia a fazer mesmo se não o faz por qualquer fim desejado tal como preservar a saúde; mas mentir é como tomar um medicamento que é amargo e que ninguém tomaria, exceto por algum fim que não poderia ser alcançado por outro meio (REID, 1764, p. 119).

O ponto chave nesta defesa de Reid é que existe uma assimetria entre dizer a verdade e mentir (WOLTERSTORFF, 2001 p. 174), essa assimetria encontra-se no fato de que, diferente da verdade, a mentira sempre visa um propósito[9].

[9] É claro que também pode ser o caso de alguém dizer a verdade tendo em vista algum propósito, entretanto, o que Reid quer nos dizer é que a mentira *sempre* visa um propósito,

Uma primeira objeção que se pode fazer a esse argumento é que as pessoas em geral dizem a verdade não por um princípio natural, mas por influência de regras morais ou restrições políticas. Reid, porém, antecipa esta objeção:

> Homens podem ser induzidos a falar a verdade por considerações morais e políticas, então não há prova de uma força natural tal como mencionei. [Contra esta posição] eu respondo primeiro que considerações morais e políticas não entram em jogo até nós termos chegado aos anos de entendimento e reflexão; e nós sabemos, por experiência, que crianças constantemente dizem a verdade antes de elas serem capazes de serem influenciadas por tais considerações. E, segundo, que quando somos influenciados por considerações morais e políticas, temos de estar conscientes dessa influência e sermos capazes de percebê-la sob reflexão. Mas quando eu reflito sobre minhas ações mais atentamente eu não estou consciente de que, ao falar a verdade em situações cotidianas, eu sou influenciado por qualquer motivo moral ou político (REID, 1764, p. 119).

Virtudes ou regras morais, considera Reid, podem ser forças que influenciam a dizer a verdade quando tentações para mentir estão presentes e, neste caso, não ocorreria de a pessoa dizer a verdade sem a ajuda de tais virtudes, mas quando não há tais tentações presentes essas forças morais não são necessárias: dizemos a verdade por instinto - o que Reid está chamando por "princípio de veracidade".

Temos agora de nos voltar a uma segunda objeção ao princípio de veracidade. Reid nos diz que o princípio de veracidade é aquele pelo qual temos "uma propensão em dizer a verdade e usar os signos da linguagem para transmitir nossos reais pensamentos". Ora, "dizer a verdade" e "dizer nossos reais pensamentos" - que pode ser entendido, em uma terminologia contemporânea como "dizer aquilo que se acredita" – são coisas diferentes. Van Cleve (2006) aponta para esta ambiguidade na interpretação do princípio de veracidade de Reid, e sugere que o princípio tem essas duas interpretações:

Princípio de veracidade$_1$ (PV1): tende a ser o caso que se A diz *p*, então *p*.

---

ou seja, ninguém mente se não for por um motivo. Já dizer a verdade é natural, dizemos a verdade mesmo quando não temos algum interesse ou propósito em mente.

Princípio de veracidade$_2$ (PV2): tende a ser o caso que se A diz *p*, então A acredita que *p*.

A questão que se coloca é saber qual delas Reid tem em mente. A sugestão de Van Cleve é de que o princípio correto é o *princípio de veracidade*$_2$ e, de fato, a maneira pela qual Reid defende o princípio sugere essa interpretação. Reid, como vimos, contrasta o tempo todo "dizer a verdade" com "dizer mentiras". Quando alguém mente não está dizendo uma falsidade em estrito senso, mas sim dizendo aquilo que acredita ser falso como se fosse verdade, ou seja, S está mentindo acerca de *p* quando acredita que não-*p* e declara que *p.* Quando Reid considera a objeção da obrigação moral, por exemplo, o que está em causa é dizer aquilo que se acredita, como o oposto a dizer uma mentira. Essas considerações, portanto, indicam claramente que Reid tem em mente o *princípio de veracidade*$_2$.

Mas isso nos coloca frente a um problema. A intenção de Reid é que o princípio de veracidade combine com o já visto princípio de credulidade para que a operação de ambos, em casos de testemunhos, produza no ouvinte uma crença verdadeira (VAN CLEVE, 2006, p. 53) e esse não será o caso se o princípio correto for o PV2, porque não há nada, até aqui, que exclua a possibilidade de as pessoas terem tendência de serem sinceras, i.e., dizerem aquilo que elas acreditam e, no entanto, acreditarem em muitas coisas falsas. As pessoas podem ser sinceras, mas incompetentes quanto às suas próprias crenças. Nas palavras de Wolterstorff:

> Para uma abordagem epistemológica do testemunho em Reid precisamos de mais [...]. A explicação completa da concepção de Reid do testemunho requer que o princípio da veracidade seja entendido não apenas como a disposição para dizer aquilo que se acredita, mas como uma disposição combinada com algum tipo de tendência em fazer isto corretamente (WOLTERSTORFF, 2001, pp. 175-176).

A solução, proposta por Van Cleve, é a de que Reid, com o princípio de veracidade, tem em mente ambas as interpretações. Pelo princípio de veracidade devemos entender que quando A diz *p* tende a ser o caso que A acredita em *p* e tende a ser o caso que *p*. Note que Reid diz "O primeiro é uma propensão para falar a verdade *e* usar os signos

da linguagem para transmitir nossos reais pensamentos" (REID, 1764, p. 119 – meu itálico), Reid pode ter usado "e" no sentido de uma conjunção, para dizer que o princípio tem ambas as interpretações, ou pode ter usado "e" no sentido de explicação (VAN CLEVE, 2006, p. 52). Entretanto, o argumento de Reid de que expressar nossos reais pensamentos é uma tendência natural não sustenta a interpretação PV1 (i.e., o *princípio da veracidade*$_1$ não se sustenta pelo seguinte argumento: se expressar os reais pensamentos não requer um propósito, então expressar os reais pensamentos é uma tendência natural; expressar reais pensamentos não requer um propósito; logo; expressar reais pensamentos é uma tendência natural[10],). Mas é possível, utilizando elementos de sua própria epistemologia construir um argumento para defender que, de fato, o princípio de veracidade significa tanto PV1 quanto PV2 como veremos a seguir.

O elemento da epistemologia de Reid para formular argumento em favor do princípio de veracidade é o Princípio 7, dos primeiros princípios acerca das verdades contingentes, apresentado por Reid nos *Essays on the Intellectual Powers of Man*. (cf. VAN CLEVE, 2006). Este princípio diz que aquilo que acreditamos - e que viemos a acreditar - por meio de nossas faculdades cognitivas naturais (percepção, memória, raciocínio) tende a ser verdade. Em termos precisos:

Princípio 7: tende a ser o caso que se A acredita que *p*, então *p*;

Com o Princípio 7 e as interpretações PV1 e PV2 podemos formular um argumento que resolve a ambiguidade do princípio de veracidade:

Argumento em favor do princípio de veracidade

P1: (PV2) tende a ser o caso que se A diz *p*, então A acredita que *p*;
P2: (Princípio 7) tende a ser o caso que se A acredita que *p,* então *p;*
C: logo (PV1) tende a ser o caso que se A diz *p*, então *p*.

[10] Apenas uma rápida reconstrução do argumento de Reid em favor do princípio da veracidade apresentado anteriormente. Não estou considerando a plausibilidade das premissas.

Com isso fica estabelecido, segundo a concepção de Reid, que os princípios de veracidade e credulidade – combinados – tendem a levar o ouvinte a formar uma crença verdadeira em casos de testemunho. São estas as forças naturais da mente que operam na formação de crenças testemunhais e faz com que formemos crença naquilo que nos testemunham de forma não-inferencial. Então, de acordo com Reid, o testemunho é uma fonte básica de crenças de forma análoga à percepção.

Se Reid está certo sobre a analogia, então a concepção comum do testemunho como fonte indireta de crenças, tal como na epistemologia reducionista de Hume está errada. Não é inferencialmente que formamos e justificamos crenças testemunhais, mas devido a princípios de nossa constituição, tal como ocorre no caso da percepção. Duas objeções podem ser feitas contra este antirreducionismo de Reid. Primeiro pode se objetar que ao descrever como formamos crenças testemunhais por meio de princípios de nossa constituição Reid nos dá apenas uma psicologia do testemunho, e não uma epistemologia do testemunho. Esta objeção pode funcionar ou não dependendo da meta-epistemologia que tivermos em mente (um naturalista, por exemplo, talvez se desse por convencido que a descrição de como funciona nossos processos de formação de crenças testemunhais bastaria para uma epistemologia do testemunho). A normatividade da posição de Reid também advém da meta-epistemologia que ele pressupõe: sua epistemologia está embasada pelos Princípios do Senso Comum. Fazem parte destes princípios crenças que temos de tomar como garantidas no dia-a-dia, ou que pelo menos seria razoável que tomássemos como garantidas, no sentido de ser absurdo pressupormos sua falsidade. Crenças tais como as de que existe um mundo externo, existem outras pessoas neste mundo externo ou eu existo, seriam para Reid parte dos Princípios do Senso Comum. Nos *Essays* Reid menciona: "Eu preciso dizer que nós também temos de tomar por garantidos fatos que todo homem sóbrio e racional aceita a partir do testemunho de seus sentidos, de sua memória, e de *outras pessoas*" (REID, 1785, p. 21, meu itálico). Então, de acordo com a visão epistemológica geral de Reid – característica por ser uma visão radicalmente anticética, por assim dizer,

sua psicologia do testemunho se estende a uma epistemologia do testemunho[11].

Outra objeção mais séria, no entanto, que alguém poderia levantar é a de que ainda que o testemunho e a percepção sejam análogos em certo sentido há diferenças epistemicamente relevantes que têm de ser levadas em conta na avaliação do estatuto epistemológico do testemunho. Por exemplo, uma diferença reconhecida pelo próprio Reid, é que enquanto a "linguagem dos sentidos sempre nos diz a verdade" (podemos claro cometer erros e interpretar erroneamente os signos da natureza, mas "a natureza nunca mente") as pessoas podem dizer falsidades sem que isso envolva erros de interpretação. Podemos entender muito bem a declaração de alguém e esta pessoa pode estar mentindo:

> Homens às vezes nos conduzem a erros quando entendemos perfeitamente sua linguagem, por nos dizer mentiras. Mas a natureza nunca nos engana dessa forma; sua linguagem é sempre verdadeira, e somente quando é mal interpretada é que nós caímos em erro (REID, 1764, p. 123).

Em termos claros, enquanto os signos da natureza "sempre nos dizem a verdade" os seres humanos apenas tendem a dizer a verdade, eles podem dizer falsidades, por erro e também pela intenção de enganar. Reid não nos dá uma resposta clara a este problema e embora antirreducionistas tenham apresentado defesas convincentes contra esse tipo de objeção ao antirreducionismo, expor seus argumentos aqui extrapolaria os propósitos deste trabalho[12].

Neste trabalho eu investiguei o pensamento de Thomas Reid sobre o testemunho a fim de analisar se Reid pode ser entendido como um antirreducionista acerca da justificação testemunhal. Como vimos, Reid considera o processo de formação de crenças por testemunho análogo à percepção. As crenças formadas por testemunho não dependem de processos inferenciais, mas são formadas de maneira

---

[11] Para uma detalhada discussão dos Princípios do Senso Comum defendidos por Reid ver WOLTERSTORFF, 2001, Cap. IX.

[12] Para respostas antirreducionistas à essa linha argumentativa ver GRAHAN (2004) e GREEN (2006)

imediata tal como crenças perceptivas. Vimos também que em virtude dos princípios da veracidade e da credulidade as crenças formadas por testemunho tendem a ser verdadeiras e que, com base nos Princípios do Senso Comum da filosofia de Reid, seria razoável ou racional aceita-las (pelo menos se não houver fortes razões para não fazê-lo). Desta forma, podemos considerar Reid um antirreducionista acerca do testemunho.

Referências Bibliográficas

GRAHAM, Peter J., 2004. "Metaphysical Libertarianism and the Epistemology of Testimony," *American Philosophical Quarterly* 41:37-50.

GREEN, Christopher R., 2006. *The Epistemic Parity of Testimony, Memory, and Perception.* Ph.D. Dissertation, University of Notre Dame.

HUME, David, 1972. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

MOREIRA, Delvair, 2013. *O Testemunho como fonte de justificação – Um estudo sobre a Epistemologia do Testemunho* , Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis – SC.

MOREIRA, Delvair "Epistemologia do Testemunho: Como Justificamos Crenças Baseadas na Palavra dos Outros?" In: *O que NÓS conhecemos? Ensaios em epistemologia individual e social*. 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 15-43. Disponível em: http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/Ebooks/Pdf/978-85-397-0719-5.pdf

REID, Thomas, 1764. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Disponível em: http://www.earlymoderntexts.com/rein.html

REID, Thomas, 1785 *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Disponível em: http://www.earlymoderntexts.com/reip.html

VAN CLEVE, James, 2006. "Reid on the Credit of Human Testimony," in *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press.

VAN CLEVE, James, 2006b. "Reid's Theory of Perception" in *Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge: Cambridge University Press.

WOLTERSTORFF, Nicholas., 2001. *Thomas Reid and the Story of Epistemology.* Cambridge University Press, Cambridge.

Testemunho e Expertise

Lennon da Silva Rocha[1]
Felipe de Matos Müller[2]

1. Introdução

Por que o testemunho especializado é tão importante para nós, e qual é o seu lugar em nossa vida intelectual? A motivação para aceitar a palavra de especialistas é que seres humanos precisam de crenças verdadeiras sobre o seu ambiente para guiar suas ações, sobretudo, se visam ações bem-sucedidas. A busca de informações verdadeiras sobre o ambiente é motivada pela sua utilidade em alcançar vantagens práticas. Afinal, a posse de crenças verdadeiras é um recurso valioso, visto que ações motivadas por crenças verdadeiras têm seu risco diminuído.

Embora os seres humanos sejam providos de recursos cognitivos – como a percepção (visão, audição, tato e outros sentidos), que proporciona uma maior consciência sobre o ambiente que os rodeia, e a memória, que possibilita reter experiências passadas ou informações adquiridas – eles não são suficientes. Outra pessoa pode ter visto o que nós não vimos e, por causa disso, ter um item de conhecimento que nós não temos. Acerca disso, comenta C. A. J. Coady:

> "Muitos de nós nunca viram um bebê nascer, muitos de nós tampouco examinaram a circulação do sangue, nem a atual geografia do mundo, nem examinaram as leis do país, nem têm feito observações que estão além do nosso conhecimento, como a de que as luzes no céu são corpos celestes imensamente distantes [...]" (COADY, 1992, p. 82.).

Pessoas costumam recorrer a um especialista, quando o conhecimento lhes é indisponível ou inconclusivo. De acordo com Axel Gelfert (2014, p. 179.), "nós rotineiramente confiamos (*trust*) nos pronunciamentos daqueles com conhecimento especializado, tanto com o propósito de tomada de decisão coletiva quanto em escolhas que nós fazemos enquanto indivíduos". Frequentemente, agências

[1] CV http://lattes.cnpq.br/0896615588584836

[2] CV http://lattes.cnpq.br/4097781525514657

governamentais[3] fiam-se no conselho de especialistas das mais variadas áreas científicas. De acordo com David Coady (2012, p. 28.), "ser bem informado pode não ser a virtude intelectual mais importante, mas parece ser a virtude mais importante do especialista *enquanto* especialista".

Axel Gelfert (2014, p. 180.) comenta que "a necessidade e o crescimento da competência especializada é ainda destacada pela crescente diversificação e divisão do trabalho nas sociedades contemporâneas tecnologicamente avançadas". A justificação que um médico possui acerca da capacidade auditiva de seu paciente depende da fiabilidade (*reliability*) de um conjunto de instrumentos/equipamentos. Todavia, o conjunto de conhecimentos especializados de instrumentação técnica não faz parte da especialidade do próprio médico. Cientistas não podem fazer o seu trabalho sem pressupor a validade de outras investigações, que eles não podem (por razões de competência e/ou tempo) validar por si mesmos. Não há como checar mais que uma parcela muito pequena dos pressupostos assumidos em pesquisas avançadas. A dependência epistêmica[4] do testemunho especializado geralmente tende a ocorrer em cascatas[5]. Pacientes que aceitam a prescrição de seu médico com base em sua especialização podem ser a ponta de uma longa cadeia. Considere que o juízo especializado de um médico acerca da eficiência de determinados fármacos e linhas de tratamento depende da especialização da

[3] Peter Burke, em *Uma História Social do Conhecimento - II* (2012, p. 218-9), comenta que foi no século XIX que "os termos 'expert' e 'expertise' ingressaram no inglês, designando a posse de um conhecimento especializado" e que "[a] tendência de aquisição e utilização de um conhecimento cada vez mais especializado não se restringia ao campo acadêmico", visto que a motivação era a "demanda crescente de conhecimento especializado e utilizável por parte dos governos, das empresas e dos tribunais", que veio a aumentar ainda mais no século XX.

[4] A noção de "dependência epistêmica" está inicialmente relacionada à dependência que leigos têm em relação ao conhecimento possuído por especialistas. Essa noção foi originalmente discutida por John Hardwig (1985) em seu *Epistemic Dependence*, que será colocado em evidência nas páginas seguintes.

[5] Uma cascata é uma cadeia testemunhal formada por um processo de influência interpessoal. Pessoas deixam de lado suas convicções e experiências que mantêm em privado para aceitar publicamente juízos declarados por outros.

comunidade de médicos, que, por sua vez, depende da especialização de pesquisadores e meta-especialistas.

Embora o problema da avaliação racional da especialização venha ganhando relevância com a crescente diversificação e divisão do trabalho intelectual[6], ele não é um problema novo para os filósofos. Em vários diálogos platônicos, Sócrates defende que a *eudaimonia* exige certo tipo de conhecimento para orientar todas as ações benéficas. Esse conhecimento inclui o conhecimento específico de como reconhecer os especialistas[7] em um determinado domínio técnico. Em seu diálogo Cármides (170a – 171c), Platão se pergunta como é possível determinar quem é um especialista ou autoridade fiável em um assunto.

A opinião de especialistas sobre os mais variados tópicos tornou-se indispensável para a vida moderna. Médicos, engenheiros, técnicos de informática, meteorologistas, etc., são apenas alguns dos inúmeros exemplos de especialistas cujas opiniões dependemos para tomar decisões diárias e para resolver problemas que nós, enquanto leigos[8], somos incapazes de solucionar sozinhos.

---

6 Ver Kitcher, P. (1990). The division of cognitive labor. *The Journal of Philosophy*, *87*(1), 5–22; Goldberg, S. C. (2011). The division of epistemic labor. *Episteme*, *8*(1), 112–125.; D'Agostino, F. (2009). From the organization to the division of cognitive labor. *Politics, Philosophy & Economics*, *8*(1), 101–129. Langhe, R. (2010). The division of labour in science: the tradeoff between specialisation and diversity. *Journal of Economic Methodology*, *17* (1), 37–51.

7 Alvin Goldman comenta que "o termo que Platão usa para colocar o problema é *techné*, muitas vezes traduzido como "conhecimento", mas talvez melhor traduzido como "especialização" (GOLDMAN, 2001, p. 86). Jörg Hardy explica que "as palavras gregas para especialização são *techné* e *sophia*. A palavra *techné* refere-se a uma determinada disciplina científica ou a um ofício, enquanto *sophia* se refere à especialização como um conhecimento possuído por um indivíduo" (HARDY, 2010, p. 21, nota 4).

8 Pode-se fazer ainda outras distinções, como as oferecidas por HOFFMAN (1998) e CHI (2006), entre: (1) o ingênuo (*naive*), que é totalmente ignorante em relação ao domínio; (2) o novato (*novice*), que teve uma exposição mínima ao domínio; (3) o iniciado (*initiate*), que passou pela cerimonia de iniciação e já começou a instrução introdutória; (4) o aprendiz (apprentice), que está vivendo imerso no domínio e ajudando alguém em um nível mais elevado; (5) o trabalhador (*journeyman*), que é experiente e confiável, e pode realizar uma jornada de trabalho sem supervisão; (6) o especialista (*expert*), que tem competências e conhecimentos especiais, cujos juízos são extraordinariamente acurados e confiáveis; e (7) o professor (*master*), que é um especialista qualificado para ensinar os que estão em um nível inferior.

A dependência da opinião especializada levanta um problema que foi batizado por John Hardwig (1985, p. 335) de *dependência epistêmica*.

De acordo com Hardwig (1985), muitas das coisas que se acredita conhecer estão baseadas em evidências as quais não se tem capacidade para avaliar – por exemplo, fatos científicos complexos sobre física ou química. Em relação a tais fatos, a única fonte de justificação disponível é o testemunho especializado. Quem não estaria disposto a assegurar que sabe algum fato científico? Desde a II Guerra Mundial, cientistas têm estado trabalhando conjuntamente sob alguma forma de cooperação. Os assuntos tratados pelos grupos científicos são cada vez mais específicos e os seus pressupostos cada vez mais sofisticados. Os artigos científicos são praticamente inacessíveis aos leigos, dada a sua linguagem técnica e os comprometimentos teóricos ali expressos. Sobre isso, John Hardwig comenta que:

> Ainda mais paradoxal é a ideia de que alguém pode saber que p mesmo sem entender o que p significa. Suponha que uma eminente autoridade em física de partículas me diz que o quark é uma partícula fundamental, e suponha que isso seja verdade. Mas eu nem sequer entendo o que isso significa, porque eu não tenho noção do que é um quark ou o que conta como partícula fundamental. No entanto, eu verifico [as credenciais] o físico e, como resultado, eu sei que ele possui credenciais inigualáveis. Poderia eu dizer que sei que o quark é uma partícula fundamental, mesmo que eu não entenda o que eu sei? (HARDWIG, 1985, p. 345)

Se usualmente adquirimos conhecimento sobre tantos fatos científicos, isso se deve ao testemunho de especialistas – cientistas e grupos de pesquisa. Embora possamos pensar na possibilidade da verificação desses fatos por parte dos leigos, isso é inviável do ponto de vista prático, pelo menos em relação à grande maioria deles. Até mesmo, para os cientistas que trabalham em cooperação com outros, visando à divisão ótima do trabalho cognitivo[9], isso é inviável. Um cientista quando

[9] "Quando os filósofos da ciência e os epistemólogos sociais consideram a divisão do trabalho para as comunidades científicas, eles estão tipicamente preocupados com a maneira pela qual a diversidade sócio-cognitiva no nível da comunidade atende à

considera fatos que estão fora da sua especialidade, compara-se a um leigo no assunto. Ele depende quase que completamente do testemunho do seu colega, que é um especialista em outra área do conhecimento. Ainda que "basear-se no testemunho especializado, em muitos casos, seja uma excelente fonte de conhecimento – e, para o leigo, geralmente a única disponível" (GELFERT, 2014, p. 183), não está claro como é possível adquirir conhecimento por meio do testemunho de especialistas. Se um leigo não é capaz de avaliar nem o caráter nem o discurso de um especialista, então como ele pode adquirir conhecimento ou crença justificada unicamente com base no testemunho especializado?

Para Hardwig, a estrutura do conhecimento com base no testemunho de especialista possui a seguinte forma:

> Nós devemos dizer que B pode (1) saber que *p* por saber que A sabe que *p*, e (2) saber isto sem primeiro saber que *p*? Nós devemos dizer isto mesmo se isso implica que B pode saber que p sem ter evidência para p e talvez sem mesmo entender p? (HARDWIG, 1985, p. 345).

Questões relacionadas à natureza e ao desempenho do testemunho de especialista têm sido abordadas pela sociologia, psicologia, pedagogia, história, ciência da computação, etc.[10], de forma que seria legítimo perguntar qual o interesse da filosofia e mais particularmente da epistemologia em analisar o fenômeno do testemunho especializado.

Três razões podem ser citadas em favor da importância do problema para a epistemologia: (1) o testemunho de especialista é um caso especial de testemunho; (2) não é obvio como um leigo pode adquirir conhecimento com base no testemunho de um especialista; e (3) a epistemologia oferece uma abordagem normativa em contraposição a abordagem descritiva da sociologia e da psicologia.

---

eficiência e à eliminação do viés injustificado e da disseminação do risco epistêmico" (WAGENKNECHT, 2016, p. 92).

[10] Alguns trabalhos podem ilustrar os estudos nessas áreas, entre esses estão "The Cambridge Handbook of Expertise and Expert Performance" organizado por ERICSSON *et all* (2006); e alguns trabalhos publicados em um volume especial da revista *Topoi*, como por exemplo, COLLINS (2016); CARRIER and KROHN (2016); QUAST (2016).

A relevância da abordagem epistemológica ao problema da especialização pode ser evidenciada primeiramente quando situamos a questão dentro da epistemologia do testemunho.

Embora a maioria dos casos de testemunho abordados pela epistemologia ocorra em contextos cotidianos e informais, "o testemunho especializado frequentemente ocorre em contextos formais, que embora mais restritivos, podem nos ajudar a reorientar nossa atenção à alguns aspectos chave da dependência testemunhal (GELFERT, 2014, p. 181). Todavia, mesmo que os *contextos formais*[11] tradicionalmente façam referência ao testemunho perante um tribunal[12], os casos de testemunho especializado podem ser generalizados para inúmeras outras ocasiões, como o aconselhamento de um médico no consultório, o atendimento de um técnico de informática em uma loja de assistência técnica e assim por diante.

Um segundo aspecto importante do testemunho especializado que motiva a abordagem epistemológica é a assimetria entre o especialista e o leigo. Fora dito anteriormente que a epistemologia do testemunho está majoritariamente focada em casos de testemunho informal, como por exemplo perguntar as horas para alguém ou pedir indicações de direção a uma certa rua para um estranho[13]. Nos casos de testemunho especializado, a situação é diferente, pois o especialista possui "um corpo extenso e integrado de conhecimento especializado,

---

11 C. A. J. Coady (1992, p. 69-70) oferece uma caracterização geral do testemunho em contextos formais: "(a) ele é uma forma de evidência; (b) ele é constituído pela pessoa A oferecendo suas observações como evidência, tal que nós somos convidados a aceitar *p* por que A diz que *p*; (c) a pessoa que oferece as observações está em posição de fazê-la, ou seja, ele tem a autoridade, competência ou credenciais relevantes; (d) a testemunha recebeu um certo status no inquérito por ser formalmente reconhecida como uma testemunha e por dar o seu depoimento com a devida cerimônia; (e) como uma especificação de (c) dentro da lei inglesa e pelos procedimentos influenciados por ela, o testemunho é requerido normalmente em primeira mão (ou seja, exclui-se boatos); (f) como um corolário de (a), as observações da testemunha devem ser relevantes para uma questão disputada ou não resolvida e devem ser direcionadas para aqueles que precisam de evidência sobre o assunto".

12 Um exemplo de estudo sobre este tema é o artigo de PÁEZ, Andrés. La prueba testimonial y la Epistemología del testimonio. *ISONOMÍA*, 40, 2014, p. 95-118.

13 A discussão do caso do pedido de informação a um estranho no contexto da epistemologia do testemunho pode ser encontrada em MULLER, F. M. Conhecimento Testemunhal. Conhecimento Testemunhal: a visão não-reducionista. Veritas (Porto Alegre), v. 55, 2010, p. 117-134.

que diz respeito tanto a fatos quanto a metodologias relevantes" que o leigo não possui. E isso coloca o especialista em uma situação assimétrica que "confere autoridade[14] epistêmica ao testemunho do especialista" (GELFERT, 2014, p. 182).

A terceira razão para a abordagem epistemológica é a diferença entre a abordagem descritiva do problema, feita, por exemplo, pela psicologia e pela sociologia, e a abordagem normativa, feita pela epistemologia. Um argumento similar ao que se segue é fornecido por Thomas Kelly (2005, p. 171), que sugere a distinção entre abordagem descritiva e normativa sobre o problema do desacordo, que veremos mais adiante. Agora, o que se segue é uma generalização do seu argumento. A abordagem descritiva consiste em analisar como nós respondemos psicologicamente ao testemunho especializado e qual a influência dos especialistas na nossa sociedade. A abordagem normativa consiste em analisar como nós devemos epistemicamente responder ao testemunho especializado e qual deveria ser a influência epistêmica dos especialistas na nossa sociedade[15]. Responder a essas questões normativas nos ajudaria a avaliar nossas práticas em sua dimensão epistêmica.

---

[14] Richard Foley (1994, p. 54-55) distingue entre autoridade fundamental, autoridade derivada e "influência socrática". (A) A *autoridade fundamental* é atribuída na medida em que alguém (S1) forma a sua opinião sobre uma determinada questão simplesmente deferindo a opinião de outra pessoa (S2), apenas pelo fato de ser sua opinião e não pelas razões que ela possa oferecer. (B) A *autoridade derivada* é atribuída na medida em que alguém (S1) está disposto a considerar o testemunho de outra pessoa (S2) apenas porque tem razões independentes para pensar que ela (S2) é fiável (*reliable*) com respeito a aquele tipo de afirmação. A atribuição de autoridade de (S1) à (S2) está baseada nas razões que (S1) tem para pensar que as informações, as habilidades e/ou a situação epistêmica em que (S2) se encontra lhe colocam em uma posição privilegiada para avaliar a questão. (C) A *influência socrática* ocorre quando alguém (S1) forma a sua opinião sobre uma determinada questão por seguir uma série de questões e instruções bem consideradas que lhes foram fornecidas por outra pessoa (S2). (S1), agora, entende e acredita na mesma proposição que (S2), mas o faz por si mesmo. A racionalidade da opinião de (S1) não depende da opinião de (S2).

[15] Alguns trabalhos recentes têm oferecido uma abordagem aplicada da epistemologia tangenciando o tópico do testemunho especializado (expertise), entre eles estão: COADY, D. *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues*. Oxford: Willey-Blackwell, 2012; COADY, D.; CORRY, R. *The Climate Change Debate: An Epistemic and Ethical Enquiry*. New York: Palgrave Macmillan, 2013 (com um capítulo específico sobre o papel epistêmico dos especialistas no debate sobre a mudança climática); LIPPERT-RASMUSSEN, K.; BROWNLEE, K.; COADY, D. (Eds.). A Companion to

2. Especialização: natureza e atribuição

Na epistemologia do testemunho, há dois grandes problemas levantados em relação ao testemunho do especialista. O primeiro problema trata da natureza da especialização. Queremos saber quais são as condições necessárias e suficientes que devem ser satisfeitas para que alguém se encontre na posição de especialista. O segundo problema trata da atribuição de especialização e examina que tipo de evidência pode-se adquirir para reconhecer um especialista. Afinal, como um leigo no assunto pode avaliar epistemicamente o relato de um especialista? Um leigo pode discriminar qual é a opinião correta entre as opiniões divergentes de dois ou mais especialistas? No que se segue, faremos uma exposição geral de ambos os problemas, assim como os argumentos e objeções relevantes na literatura recente.

2.1. A natureza da especialização

Pode-se distinguir dois tipos de especialização: (a) a especialização performativa, na qual alguém desempenha uma função melhor que outros e (b) a especialização cognitiva, na qual alguém sabe mais e melhor que outros. O primeiro tipo de especialista seria um indivíduo com uma competência muito elevada para executar alguma atividade complexa, como é o caso de pianistas, dançarinos, chefs de cozinha e jogadores de badminton. O traço essencial desse tipo de especialização é a posse de conhecimento competencial (*knowing-how*). Em contraste, o segundo tipo de especialista seria aquele indivíduo com amplo conhecimento teórico e uma capacidade de geração de respostas à novas questões, como economistas, filósofos, historiadores, físicos, médicos, engenheiros etc. O traço essencial desse segundo tipo de especialização é a posse de conhecimento factual ou proposicional (*knowing-that*). Embora, cada tipo de especialização seja definido por um tipo de conhecimento que lhe é fundamental e característico, ambos os tipos de conhecimento, proposicional e competencial, são

Applied Philosophy. Oxford: Wiley Blackwell, 2017 (com uma seção dedicada a epistemologia aplicada).

constitutivos de ambos os tipos de especialização. Em função disso, Alvin Goldman (2001, p. 91) assevera que "a fronteira entre especialização performativa e cognitiva não é nítida". Contudo, como o foco da epistemologia contemporânea tradicional é o conhecimento proposicional, o foco de nossa discussão será sobre especialização cognitiva.

Com essa distinção inicial, o problema da natureza da especialização se foca em responder quais são as condições necessárias e conjuntamente suficientes para um indivíduo ser um especialista cognitivo. O problema da natureza da especialização cognitiva foi abordado por Alvin Goldman (2001, 2016), o qual nos fornece algumas qualificações iniciais.

> Para se qualificar como especialista cognitivo, uma pessoa deve possuir um corpo de verdade substancial no domínio visado. Ser um especialista não é simplesmente uma questão de superioridade veritística em relação à maioria da comunidade. Um limite mínimo não comparativo deve ser atingido, apesar de haver grande vaguidade em determinar esse limite (GOLDMAN, 2001, p. 91).

O primeiro ponto que precisa ser ressaltado é que especialização é algo relativo à um domínio específico. Não há um 'especialista' em sentido global ou abrangente, mas em um domínio D específico – história, medicina, engenharia civil, matemática etc. Especialistas em determinados domínios encontram-se na condição de leigos em muitas outras áreas do saber. O segundo ponto é que a concepção apresentada por Goldman é uma concepção veritística (*veritistic*), isto é, orientada para a maximização de crenças verdadeiras. Ser um especialista está intimamente ligado a possuir uma quantidade relevante de crenças verdadeiras pertencentes ao domínio de especialização.

Alvin Goldman (2001, p. 91) defende também que "especialização não é somente uma questão de possuir informações acuradas". Ser um especialista no sentido cognitivo também requer uma "capacidade ou disposição" para utilizar-se dessa informação em vista de "formar crenças em respostas verdadeiras a novas questões que podem ser colocadas no domínio" (GOLDMAN, 2001, p. 91). Consequentemente, ser especialista no sentido cognitivo também exige ter conhecimento competencial para realizar inferências a partir do

conhecimento que se possui, a fim de formular respostas verdadeiras a novas questões. Para David Coady (2012, p. 29), isso é uma "complicação desnecessária", pois é esperado dos especialistas que "sejam mais capazes de responder precisamente a novas questões que surgem dentro do domínio do que às pessoas que são ignorantes", e, portanto, essa capacidade deveria ser tratada como uma "evidência de que alguém é um especialista", e não como uma propriedade do especialista em si.

Mais recentemente, outras definições de especialização cognitiva foram sugeridas. Além da concepção veritística, cuja especialização está baseada no acúmulo e manutenção de crenças verdadeiras, Alvin Goldman (2016) faz referência à especialização baseada no acumulação e manutenção de justificação epistêmica e/ou evidência. Ele formula a definição de especialista cognitivo da seguinte forma:

> [E1] S é um especialista com respeito a um domínio D se e somente se S possui substancialmente mais e/ou melhores evidências concernentes às proposições em D do que a maioria das pessoas na classe de comparação relevante (GOLDMAN, 2016, p. 3).

Outra definição que é sugerida, de forma a comportar graus de crenças (*credence*), é a seguinte:

> [E2] S é um especialista com respeito a um domínio D se e somente se (A) S possui substancialmente mais e/ou melhores evidências concernentes à proposições em D do que a maioria das pessoas na classe de comparação relevante; e (B) S regularmente alinha seus graus de crença em tais proposições de acordo com sua evidência total (GOLDMAN, 2016, p. 3).

A vantagem desse tipo de abordagem, afirma Goldman, é que não há qualquer referência aos conceitos de verdade ou falsidade. No entanto, a referência a conceitos como justificação podem "abrir as portas para o relativismo epistêmico, o que constituiria um obstáculo para o objetivismo " (GOLDMAN, 2016, p. 3-4).

Por fim, outra possibilidade não considerada até então e que talvez tenha certa plausibilidade seria uma concepção relativista da especialização. Nesse sentido, ser um especialista seria uma mera questão de ser reconhecido como tal – uma questão reputacional. Alvin Goldman (2016, p. 2) rejeita essa abordagem defendendo que ser

reconhecido como um especialista não é uma condição necessária ou suficiente para ser especialista. Não seria uma condição necessária porque é possível ser um especialista sem que ninguém saiba disso. Suponha que uma especialista em algum domínio qualquer se mudou para uma cidade na qual ninguém a conhece. Não deixa de ser o caso que essa especialista continua sendo capaz de agir dentro de seu domínio de especialização, apesar de ninguém saber disso. Por outro lado, alguém pode adquirir a reputação de especialista em um domínio D de forma desonesta, sem que possua de fato as competências e conhecimentos que um especialista no domínio D deveria possuir.

2.2. Identificando especialistas

No início desse capítulo dissemos que existe uma dependência epistêmica que caracteriza nossa relação com o testemunho especializado. A necessidade de uma resposta a questões cruciais para nossas decisões diárias torna imprescindível o apelo à autoridade dos especialistas[16]. Pense no caso de uma pessoa que apresenta uma série de sintomas e suspeita que está doente, e recorre à um médico para pedir uma avaliação. Ou num indivíduo que está sendo julgado de algum crime e solicita um advogado para defende-lo. Os exemplos clássicos de

[16] How do we usually encounter expert witnesses? In most formal or institutional contexts, expert testimony is something that is solicited rather than volunteered: The patient sees his doctor to seek advice on a medical condition he is experiencing. The government appoints a panel of experts to report on the environmental effects of a proposed piece of legislation. Both would be well-advised to be extra cautious when it comes to freely volunteered opinions by self-appointed 'experts', such as miracle healers offering their services and political think tanks offering 'bipartisan' advice. Unlike in the standard case of testimony discussed in the epistemological literature, we do not typically – at least not in the paradigmatic cases that demarcate reliance on experts as a distinct class of epistemic dependence – come across a piece of testimony and then ask ourselves whether the testifier is knowledgeable or not. Rather, we first identify putative experts and then solicit their testimony. (We may, of course, subsequently come to question their standing as experts, but we typically require special reasons for doing so.) Much effort, both implicit and explicit, goes into the selection of experts, in terms of background assumptions as well as institutional organization. Indeed, contemporary societies have developed elaborate systems of accreditation and credentialing, which provide 'markers' such as academic degrees, elected memberships (e.g. in academic societies), and professional certifications, all of which can serve as proxies for specialist expertise. (GELFERT, 2014, p. 183-4).

testemunho especializado revelam outra característica importante da nossa relação com os especialistas.

> Ao contrário dos casos padrões de testemunho discutidos na literatura epistemológica, tipicamente, nós não nos deparamos com um testemunho e, então, nos perguntamos se quem testemunha é bem informado ou não – pelo menos não nos casos paradigmáticos que demarcam a dependência no especialista como uma classe distinta de dependência epistêmica. Pelo contrário, nós primeiramente identificamos ou supostos especialistas e então solicitamos seu testemunho. (GELFERT, 2014, p. 183-4).

Se precisamos identificar quem é o especialista antes de solicitar seu testemunho, temos então um problema. Afinal, se solicitamos o testemunho de especialista é porque somos leigos no assunto em questão. Sendo assim, como podemos avaliar quem é especialista em um determinado domínio? Em outras palavras: pode um leigo, enquanto leigo, julgar quem é, ou não, especialista em um determinado domínio? Se sim, em que condições? E diante de dois especialistas A e B, na qual um afirma que p e outro afirma que $\sim p$, como o leigo pode decidir qual das duas opiniões deve confiar? Esse ficou conhecido como o problema do novato versus especialista. Conforme Alvin Goldman (2001, p. 90), "o novato não está em posição de avaliar os especialistas por meio de sua própria opinião; ou ao menos ele não acredita estar em posição para tal".

Especialistas também julgam as afirmações e a confiabilidade de seus pares e de outros especialistas. Todavia, o problema do especialista versus especialista é um problema diferente. Especialistas podem utilizar de sua própria opinião para avaliar o discurso e a confiabilidade de outros especialistas. Alvin Goldman (2001, p. 89-90) observa que:

> Existe uma diferença significativa entre o problema novato/especialista e outro tipo de problema, o problema especialista/especialista. O último é um problema na qual especialistas visam avaliar a autoridade ou credibilidade de outros especialistas. Philip Kitcher (1993) aborda este problema ao analisar como cientistas atribuem autoridade a seus pares. Um segmento crucial dessa atribuição de autoridade envolve o que Kitcher denomina 'calibração' (1993: 314-22). Na calibração direta, um cientista usa sua própria opinião sobre o tópico em questão para avaliar o grau de autoridade de outro cientista. Na calibração indireta, ele se vale das opiniões de outros cientistas, cujas opiniões ele já

> avaliou anteriormente por meio da calibração direta. (GOLDMAN, 2001, p. 89-90).

Por outro lado, no problema novato versus especialista, o novato não pode valer-se da calibração direta nem da calibração indireta. A avaliação que ele deve fazer do discurso e da confiabilidade de um especialista deverá valer-se de meios diferentes daqueles que um especialista pode utilizar quando avalia outros especialistas.

2.2.1. Problema: novato versus especialista

Diante do testemunho de um especialista, qual posição devo adotar? Enquanto leigo, não posso julgar a competência do especialista em minha frente. E diante de dois especialistas que discordam entre si, qual é a atitude mais racional que devo assumir? Responder a estas questões parece inicialmente algo constrangedor. O problema é colocado a partir de uma dicotomia entre leigo e especialista. O primeiro, incapaz de se valer de suas próprias opiniões, deve avaliar um indivíduo que, pelo contrário, é competente e possui todo o conhecimento que um especialista tem. Colocada nesses termos, a intuição imediata e mais plausível parece ser que, *a priori,* um leigo é sempre incapaz de levar a cabo tamanho empreendimento. Gelfert, todavia, nos lembra que "em muitos contextos, o testemunho especializado não é algo oferecido de modo a 'pegar ou largar', mas é solicitado por aqueles em necessidade informação e recomendação baseada em evidência. "

> Isso concede à audiência considerável vantagem, visto que a audiência pode ativamente intimar o especialista, pedir esclarecimentos e colocar questões. [...] ela deve se aproveitar da oportunidade para chegar a uma avaliação mais precisa das opiniões do especialista, assim como da sua base factual e teórica. (GELFERT, 2014, p. 185).

Considere então a possibilidade de avaliar criticamente o discurso do especialista. Quais evidências devemos coletar para alcançar tal objetivo? Goldman (2001, p. 93) sugere que existem cinco possíveis evidências que um leigo pode obter tanto para avaliar um especialista quanto para decidir em qual especialista confiar em situações de opiniões conflitantes entre especialistas:

a) Argumentos apresentados por especialistas debatedores em apoio de suas próprias concepções e críticas às concepções rivais.
b) Acordo da parte de supostos especialistas adicionais de um lado e outro do assunto em questão.
c) Avaliações por 'meta-especialistas' quanto à competência do especialista (incluindo avaliações expressas por credenciais formais obtida de especialistas).
d) Evidências quanto aos interesses e preconceitos do especialista em relação à questão em foco.
e) Evidências das atuações passadas do especialista.

Como é apontado por Gelfert (2014, p. 186), os tipos de evidência B e C exigem o envolvimento de outros especialistas na questão, enquanto que os tipos de evidência A, D e E podem ser obtidas diretamente pelo leigo.

Em relação à categoria de evidência (A), Goldman sugere uma distinção inicial entre afirmações "esotéricas" e "exotéricas".

> Afirmações esotéricas pertencem à esfera relevante da especialidade, e seus valores de verdade são inacessíveis ao novato – nos termos do seu conhecimento pessoal, em qualquer caso. Afirmações exotéricas estão fora do domínio da especialidade; seus valores de verdade podem ser acessíveis ao novato – seja no momento de sua asserção ou posteriormente (GOLDMAN, 2001, p. 94).

O novato, continua Goldman (p. 94), é claramente incapaz de avaliar as afirmações esotéricas no discurso dos especialistas, e certamente "as afirmações esotéricas compreendem uma grande porção das premissas e preceitos no argumento de um especialista"; no entanto, um falante pode demonstrar "superioridade dialética sobre outro, e essa superioridade dialética pode ser um indicador plausível de maior perícia para o novato". Superioridade dialética seria uma possível evidência para o novato decidir em quem confiar entre dois especialistas conflitantes. No entanto, esse critério recebeu críticas. David Coady (2012, p. 48) aponta que superioridade dialética é uma evidência altamente inconfiável, pois na mesma medida em que pode ser um indicador de competência do falante, também pode ser o caso que o falante simplesmente domina a arte da retórica – como faziam os antigos sofistas

nos diálogos platônicos. Além disso, como aponta Etcheverry (2012, p. 77), não é claro o quão vero-conducente é o desempenho dialético, o que "prejudicaria a inclusão dessa noção em uma abordagem epistemológica que se declara 'veritística'".

As categorias de evidência B e C apelam para a opinião de terceiros especialistas. Nesse caso, um leigo poderia decidir entre dois especialistas conflitantes perguntando para outro especialista ou meta-especialista. Por trás do apelo a esse tipo de evidência, há a suposição de que quantos mais adeptos uma teoria tiver, maior sua probabilidade de ser verdadeira. Essa suposição é questionada por Goldman (2001, p. 98) por meio do exemplo do "caso do guru", na qual inúmeros seguidores creem sem questionar tudo que um guru afirma. Independente de quantos seguidores o guru possuir, a probabilidade de suas afirmações serem verdadeiras não aumentam. Para Goldman, a quantidade de adeptos de uma determinada posição só é relevante se esses adeptos aderiram a tal posição de *independente* uns dos outros.

> Se dois ou mais adeptos são totalmente *não-independentes* um do outro, e se o ouvinte sabe ou está justificado em crer nisso, então a sua opinião não deve ser influenciada – mesmo minimamente – por mais do que um desses adeptos (GOLDMAN, 2001, p. 99).

Goldman (2001, p. 99-102) apoia esse argumento em um raciocínio probabilístico bayesiano, mas a ideia central seria que, a probabilidade de uma proposição ser verdadeira só aumenta, se os defensores dessa proposição possuírem credibilidade própria e forem, ao menos, parcialmente independentes um do outro. No caso dos seguidores do guru, que não são nem mesmo parcialmente independentes, eles são *repercutidores não-discriminativos* da posição do guru e, portanto, não aumentam a probabilidade da posição defendida ser verdadeira. Coady discorda de Goldman, afirmando que repercutidores não-discriminativos podem ser confiáveis se eles possuem boas razões para crer que a proposição em questão está dentro do domínio do especialista.

> Suponha que Y seja um repercutidor não discriminativo de X com respeito a H, porque Y sabe ou está justificado em crer que H está no domínio de especialidade de X. Y crê que H porque X crê que H, e

> creria que H mesmo que H fosse falsa, mas a concordância de Y com X ainda fornece ao novato evidência em favor de H, porque o novato crê racionalmente que Y é um juiz confiável sobre a confiabilidade de X ao julgar a verdade de H. A confiança do novato na competência de X no que diz respeito à H é aumentada racionalmente por sua confiança na meta-competência de Y. A meta-competência de Y consiste em seu conhecimento do (ou crença justificada sobre o) escopo e extensão da competência de X (COADY, 2012, p. 43).

Uma consideração digna de nota é em que medida o apelo a outros especialistas não se qualifica como uma petição de princípio, pois a questão está toda fundamentada exatamente na incapacidade do leigo de se valer de suas próprias opiniões para determinar quem é um especialista. Nesse sentido, não fica claro se o leigo poderia recorrer à um terceiro especialista, pois os mesmos problemas se aplicariam à avaliação da competência desse terceiro especialista.

A categoria de evidência (D) possui certo apelo intuitivo. Dentre dois especialistas conflitantes, se o leigo tem evidências sobre possíveis vieses de uma das partes, então ele estaria justificado em indeferir a postura enviesada.

A categoria de evidência (E) talvez seja uma das mais significativas. Um exemplo prático seria um leigo que está diante de dois meteorologistas, um defendendo que vai chover amanhã e outro defendendo a contraditória. Ainda que o leigo não possa determinar no exato momento qual dos meteorologistas está certo, quando chegar o dia seguinte, bastará ver qual das previsões se realizou. Assim, se o leigo fizesse um levantamento de todas as previsões equivocadas e acertadas dos meteorologistas, poderia determinar qual é o mais confiável. Uma possível objeção a esse ponto seria que o leigo teria que utilizar uma calibração direta para julgar os sucessos e fracassos do especialista – tarefa que está fora de seu alcance. Contudo, Goldman prevê essa objeção e oferece a seguinte réplica:

> A solução para o problema começa ao afiarmos nossa distinção entre afirmações esotéricas e exotéricas. É natural pensar que afirmações são categoricamente ou esotéricas ou exotéricas, mas isso é um erro. Uma dada afirmação é esotérica ou exotérica só *em relação* a uma perspectiva ou posição epistêmica. Pode ser esotérica para uma posição

> epistêmica, mas exotérica para uma posição diferente (GOLDMAN, 2001, p. 106).

Aplicando esse raciocínio ao caso anterior, quando os meteorologistas fazem uma previsão para o dia de amanhã sobre se vai chover ou não, e apresentam suas análises, tais afirmações são, da perspectiva do novato, esotéricas. No entanto, no dia seguinte, basta o novato verificar se choveu ou não para decidir se a previsão estava correta ou não. Nessa situação, as afirmações ontem esotéricas, hoje são exotéricas. E o mesmo raciocínio pode ser generalizável para inúmeros outros casos de desacordo entre especialistas.

2.2.2. Desacordo entre Especialistas

Muito da literatura recente tem se focado no problema do desacordo. Que pessoas igualmente bem informadas em inúmeros assuntos discordam entre si não é nenhuma surpresa, todavia, recentemente foram levantadas algumas questões sobre a racionalidade de tais desacordos que gerou uma profunda discussão. Segundo Gelfert:

> [...] Especialistas podem discordar racionalmente, com base em evidências incompletas, sobre se certa descoberta empírica (por exemplo, aglomerados geográficos de casos de câncer) constitui evidência para uma hipótese particular (por exemplo, que torres de celular apresentam um risco à saúde) quando as relações causais que governam processos complexos não são bem compreendidas (GELFERT, 2014, p. 185).

O problema do desacordo entre especialistas foca na seguinte questão: qual a atitude racional a se tomar, quando outro especialista, semelhante a você, publicamente discorda de sua posição? Quando dois especialistas discordam entre si, qual seria a atitude mais adequada epistemicamente a se adotar? Antes de fornecer qualquer resposta a essas questões, algumas considerações preliminares. Richard Feldman (2006) define uma situação de desacordo da seguinte maneira:

> Suponha que dois indivíduos, Pro e Con, assumem posturas distintas em relação a uma proposição P. Eles revisaram as evidências relevantes, consideraram cada questão cuidadosamente, e chegaram a conclusões

> diferentes. Pro acredita que P e Con acredita que não-P (FELDMAN, 2006, p. 219).

A situação referida acima é um caso típico de desacordo. Todavia, uma segunda distinção é oferecida por Feldman, entre desacordos isolados e desacordos em *full disclosure*. No primeiro caso, dois especialistas consideram o mesmo conjunto de evidências e chegam a conclusões incompatíveis, no entanto, nenhum dos especialistas está ciente da posição do outro. Em situações de *full disclosure*, ambos os especialistas conhecem as razões e argumentos do outro e estão cientes que o outro considerou o mesmo conjunto de evidência e, ainda assim, chegou à uma conclusão contraditória (FELDMAN, 2006, p. 219). Por fim, os casos de desacordo mais interessantes são os casos nos quais as partes discordantes são *pares epistêmicos*.

> [D]ois indivíduos são pares epistêmicos com respeito à alguma questão se e somente se eles satisfazem as seguintes duas condições: (i) eles são iguais com respeito à familiaridade com a evidência e argumentos que tocam na questão em pauta, e (ii) eles são iguais em relação às virtudes epistêmicas tais como inteligência, liberdade de vieses etc. (KELLY, 2005, p. 175).

O problema, então, pode ser formulado nos seguintes termos: dois especialistas que são pares epistêmicos e chegam a conclusões incompatíveis em uma situação de *full disclosure* estão justificados em manter suas posições iniciais? De acordo com Feldman, não.

> Minha conclusão será que, mais frequentemente do que pensamos, suspensão de juízo é a atitude epistêmica racional. Isso se segue do fato de que em tais casos, nós não possuímos crença justificada e, portanto, pelo menos nas concepções tradicionais, conhecimento (FELDMAN, 2006, p. 217).

A visão de que, em situações de *full disclosure* entre pares epistêmicos, a posição epistemicamente racional a se adotar é a suspensão de juízo "depende de considerações sobre simetria", conforme defende Kelly (2005, p. 178). Para Kelly, esse tipo de defesa cética sobre o desacordo se baseia na suposição de que para uma pessoa manter racionalmente uma crença em uma proposição que é

explicitamente negada por um par epistêmico, ela precisa ter alguma "razão positiva para privilegiar sua própria visão" em detrimento da visão do seu par epistêmico. A conclusão cética se infere na medida em que, nas situações de *full disclosure* entre pares epistêmicos, não há qualquer razão desse tipo disponível para ambas as partes. Feldman prevê alguns possíveis fatores que poderiam quebrar a simetria. Alguém poderia defender que experiências sensoriais privadas e intuições podem contar como evidência e, portanto, gerar uma diferença significativa no corpo de evidências. Todavia, Feldman não considera esse fator como suficiente para quebrar a simetria, pois em situações de *full disclosure*, ambas as partes também sabem que o outro possui sua própria intuição ou experiência pessoal em favor de sua própria posição. Dessa forma, nenhuma das partes estaria justificada em dar mais valor às suas intuições em detrimentos das intuições do outro (FELDMAN, 2006, p. 223). Outros fatores para uma possível quebra de simetria são analisados por Feldman (ex., autoconfiança e pontos de partida distintos), contudo, os mesmos apontamentos podem ser feitos com relação a esses fatores: nenhuma das partes tem qualquer razão para privilegiar seu ponto de partida em detrimento do outro, nem sua autoconfiança em detrimento da autoconfiança do outro (FELDMAN, 2006, p. 224-8). Por outro lado, Thomas Kelly entende que a simetria seria quebrada pelo próprio desacordo.

> Suponha que [...] eu e você discordamos. Da minha perspectiva, é claro, isso significa que você calculou mal a força probatória das evidências. A questão então é essa: por que eu não deveria considerar essa diferença entre nós uma diferença relevante, uma [diferença] que efetivamente quebra a simetria perfeita até então? [...] é exatamente esse tipo de consideração que é capaz de produzir o tipo de assimetria que justificaria privilegiar uma das partes da disputa em detrimento da outra (KELLY, 2005, p. 179).

Essa resposta, no entanto, parece estar sujeita exatamente à mesma crítica que Feldman faz para os outros possíveis fatores de quebra de simetria. Em uma situação de *full disclosure* entre pares epistêmicos, ambas as partes consideram que a outra calculou mal a evidência; e, ambas as partes, sabem que ambas pensam assim. Dessa forma, nenhuma das partes estaria justificada em crer que fez um trabalho melhor do que

a outra ao calcular a força probatória das evidências. Kelly (2005, p. 180) defende que, nesse tipo de situação, a "racionalidade das partes envolvidas na disputa tipicamente depende de quem *de fato* avaliou corretamente a evidência disponível e quem não o fez"; em outras palavras, a situação deve ser resolvida analisando qual dos lados "está melhor apoiado naquele corpo de evidência". Todavia, essa pode não ser uma boa resposta para objetar a conclusão de Feldman. Certamente, muitas das situações de desacordo, após uma laboriosa análise dos argumentos e considerações de ambas as partes, acabam resultando em algum tipo de consenso. No entanto, a questão que é posta por Feldman é uma questão *sincrônica* sobre a posição epistemicamente adequada a se adotar no momento em que se entra num desacordo em *full disclosure*.

> Em resumo, minhas questões são sobre o status epistêmico imediato das crenças, não sobre suas consequências à longo prazo, seus valores práticos, ou a racionalidade geral dos indivíduos (FELDMAN, 2006, p. 221).

Uma consequência imediata do argumento de Feldman seria que, em situações de desacordo entre pares epistêmicos, na qual um dos lados defende que p e o outro lado defende que $\sim p$, a única atitude epistêmica justificada para ambos os lados é a suspensão de juízo.

Essa consequência é utilizada por Sarah McGrath para inferir uma conclusão indesejável sobre crenças morais. Para McGrath, crenças que são abandonadas pela suspensão do juízo, em casos de desacordo entre pares, como abordado até aqui, são denominadas CONTROVERSAS, e "parece plausível que se a crença de um indivíduo de que p é CONTROVERSA, então esse indivíduo não sabe que p" (2008, p. 91).

O fato de crenças CONTROVERSAS não resultarem em conhecimento, conforme McGrath, resulta em um ceticismo sobre conhecimento moral. Seu argumento é apresentado da seguinte forma:

1. Nossas crenças morais são CONTROVERSAS.
2. Crenças CONTROVERSAS não são casos de conhecimento.
3. Logo, nossas crenças morais não são casos de conhecimento.

Como foi argumentado anteriormente, a premissa 2 do argumento parece plausível. Como o argumento parece ser válido, aceitando a premissa 1, a conclusão cética é inevitável. Que existe muito desacordo em questões de moralidade não é nenhuma surpresa. Nesse sentido, é possível dizer que pelo menos muitas das nossas crenças morais são controversas. No entanto, para serem CONTROVERSAS[17], é necessário que tais crenças sejam rejeitadas por nossos pares epistêmicos em questões de moralidade. Se a premissa 1 do argumento de McGrath é aceitável ou não, é outra questão. O ponto que merece destaque é que o argumento é generalizável: em questões nas quais especialistas discordam, nenhum dos lados possui conhecimento. E a consequência imediata disso é que, em questões CONTROVERSAS entre especialistas, leigos não podem adquirir conhecimento por meio do testemunho especializado. Isso revela uma característica da nossa dependência epistêmica: enquanto leigos, só podemos adquirir conhecimento com base no testemunho de especialistas sobre questões em que há consenso (ou quase isso). Se for verdade, então talvez seja o caso de que possuímos muito menos conhecimento do que acreditamos possuir, principalmente em relação a áreas de intenso desacordo – por exemplo, a política, a filosofia, religião etc.

Por conseguinte, é possível que a investigação epistemológica sobre o testemunho de especialista mostre que deveríamos ser mais cautelosos do que, de fato, somos. No entanto, essa não deveria ser uma conclusão surpreendente, no fim das contas. Afinal, em questões de desacordo, o que não falta é desacordo.

[17] Sarah McGrath distingue entre crenças controversas e CONTROVERSAS (em caixa alta) do seguinte modo: "sua crença que p é CONTROVERSA se e somente se for negada por outra pessoa de quem é verdade que: você não tem mais razões para pensar que ele/ela está em erro do que você. Claro, uma crença pode ser controversa sem ser CONTROVERSA. Este é o caso, por exemplo, quando alguma posição que você mantém é contestada, mas você tem motivos para pensar que aqueles que a disputam estão mais provavelmente erro do que você" (McGRATH, 2008, p. 91).

Referências bibliográficas

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento - II*: da Enciclopédia à Wikipédia. (Tradução de Denise Bottmann). Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

CARRIER, Martin; KROHN, Wolfgang. Scientific Expertise: Epistemic and Social Standards. *Topoi*, 2016.

CHI, M. T. H. Two approaches to the study of experts' characteristics. In ERICSSON, K. A.; CHARNESS, N. ; FELTOVICH, P.; HOFFMAN, R. (Eds.), Cambridge handbook of expertise and expert performance. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 121-130.

COADY, C. A. J. Testimony: A Philosophical Study. Oxford: Clarendon Press, 1992.

COADY, D. and CORRY, R. The Climate Change Debate: An Epistemic and Ethical Enquiry. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

COADY, David. What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.

COLLINS, Harry. Studies of Expertise and Experience. *Topoi*, 2016.

D'AGOSTINO, F. From the organization to the division of cognitive labor. *Politics, Philosophy & Economics*, *8*(1), 2009, p. 101–129.

ERICSSON, K. Anders; CHARNESS, Neil; FELTOVICH, Paul J.; HOFFMAN, Robert R. (Eds.). *The Cambridge Handbook of Expertise and Expert Performance*. New York, NY: Cambridge University Press, 2006.

ETCHEVERRY, K. O novato e a disputa entre Especialistas: um problema para a epistemologia social. In MULLER, F.; RODRIGUES, T. V. (Orgs.). Epistemologia Social – Dimensão Social do Conhecimento. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2012.

FELDMAN, R. 'Epistemological Puzzles about Disagreement'. In HETHERINGTON, S. (Ed.). Epistemology Futures. Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 216-36.

FOLEY, R. Egoism in Epistemology. In SCHMITT, F. F. (Ed.). Socializing Epistemology: The Social Dimensions of Knowledge. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1994.

GELFERT, A. A critical introduction to testimony. Sydney (Australia): Bloomsbury, 2014.

GOLDBERG, S. C. The division of epistemic labor. *Episteme*, *8*(1), 2011, p. 112–125.

GOLDMAN, A. I. Expertise. *Topoi*, 2016.

GOLDMAN, A. I. Experts: Which Ones Should You Trust? Philosophy and Phenomenological Research, 63, 2001, p. 85-110.

HARDWIG, J. Epistemic dependence. The Journal of Philosophy, 82, (7), 1985, p. 335-349.

HARDY, Jörg. Seeking the truth and taking care for common goods – Plato on expertise and recognizing experts. Episteme 7, 2010, p. 7-22.

HOFFMAN, R. R. How can expertise be defined? Implications of research from cognitive psychology. In WILLIAMS, R.; FAULKNER, W.; FLECK, J. (Eds.), *Exploring expertise*. New York: Macmillan, 1998, p. 81–100.

KELLY, T. 'The Epistemic Significance of Disagreement'. In HAWTHORNE, J.; SZABO, T.G. (Eds.). Oxford Studies in Epistemology 1. Oxford: Oxford UP, 2005, p. 167-196.

KITCHER, P. The division of cognitive labor. *The Journal of Philosophy*, *87*(1), 1990, p. 5–22.

LIPPERT-RASMUSSEN, K; BROWNLEE, K; COADY, D. (Eds.). *A Companion to Applied Philosophy*. Willey-Blackwell, 2017.

MCGRATH, Sarah. Moral disagreement and moral expertise. In SHAFER-LANDAU, R. (Ed.). *Oxford Studies in Metaethics Vol. 3*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 87-108.

MÜLLER, FM. Conhecimento Testemunhal: a visão não-reducionista. Veritas, v. 55, 2010, 126-143.

QUAST, Christian. Expertise: A Practical Explication. *Topoi*, 2016.

WAGENKNECHT, Susann. A Social Epistemology of Research Groups: Collaboration in Scientific Practice. London, UK: Palgrave Macmillan, 2016, p. 91-95.

Epistemologia do Testemunho e Epistemologia da Virtude

Kátia M. Etcheverry[1]

Introdução

As recentes propostas de explicação de conhecimento em termos de crédito epistêmico oferecidas por epistemólogos da virtude como Ernest Sosa, John Greco e Duncan Pritchard têm sido criticadas sob a alegação de que há casos de conhecimento testemunhal que não requerem crédito epistêmico. É inegável que muitas das crenças que formamos e sustentamos em nosso dia a dia têm sua origem no testemunho, por isso qualquer explicação de conhecimento que não contemplar esse tipo de conhecimento estará em sérios apuros.

Neste artigo, primeiramente exponho os aspectos da epistemologia do testemunho e da epistemologia da virtude que serão relevantes para, na sequência, considerar a força da tese de que a análise de conhecimento como crença verdadeira atribuível, ou creditável ao sujeito epistêmico (Teoria do crédito) não dá conta de casos de conhecimento com base no testemunho.

1. Epistemologia do testemunho

O debate sobre a justificação de crenças testemunhais se encontra dividido entre reducionistas e antirreducionistas,[2] que discordam quanto ao papel epistêmico que pode ser atribuído (se algum) ao ouvinte e qual o encargo epistêmico (se algum) daquele que oferece o testemunho, o falante.

O antirreducionista defende que a confiança no relato testemunhal é a posição *default*. Por conseguinte, o ouvinte seria racional quando aceita determinado relato pressupondo tanto a honestidade quanto a competência do proferidor do testemunho no que concerne o assunto em questão, desde que estejam ausentes razões para que suponha o contrário. Desse modo o testemunho possuiria força

[1] CV: http://lattes.cnpq.br/6927622017780586

[2] Cf. LACKEY (2006, p. 5 e seguintes).

epistêmica própria, ainda que empiricamente possa depender de outras fontes.

Por outro lado, para o reducionista o *status* positivo que o testemunho pode conferir a crenças depende não apenas da ausência de evidências contrárias, mas requer também que o ouvinte tenha razões positivas, que são independentes de outro(s) testemunho(s), apoiando sua crença sobre o relato do falante. Consequentemente, o fundamento último para crer repousaria na autonomia epistêmica do ouvinte, caso em que todo o esforço epistêmico dependeria dele, das razões que ele possui, obtidas mediante inferências indutivas a partir de observações feitas no passado acerca do sucesso das concordâncias entre os relatos testemunhais e fatos. Na concepção reducionista, tanto memória como inferência são fontes presentes no processo de justificação da crença sobre a confiabilidade de testemunhas. Sendo assim, a justificação testemunhal se veria reduzida a alguma fonte básica, tal como a memória, a percepção, ou o raciocínio, de modo que o ouvinte, para crer justificadamente, precisa ter razões positivas em favor da confiabilidade da testemunha.

O antirreducionismo é por vezes acusado de propiciar a credulidade e a irresponsabilidade, por permitir certa inércia epistêmica do ouvinte exigindo dele apenas que não tenha razões para recusar o testemunho. Já sobre os reducionistas pesa a acusação de menosprezar o valor cognitivo do testemunho como fonte de crenças justificadas, pois a exigência de razões positivas em favor do testemunho em questão, razões que são independentes de qualquer outro testemunho, levaria a uma (contraintuitiva) generalização das situações em que é impossível crer racionalmente com base no testemunho, seja porque as razões disponíveis ao ouvinte são dependentes de outros testemunhos (levando a problemas de circularidade ou regresso infinito), seja porque o ouvinte simplesmente não tem condições cognitivas de chegar a razões positivas apropriadas.

As dificuldades enfrentadas por essas duas posições motivaram a proposta dualista de Jennifer Lackey, que procura contemplar ambas as intuições e dividir o encargo epistêmico entre ouvinte e falante. O dualismo tenta evitar os males enfrentados pelos integrantes da dicotomia reducionismo/antirreducionismo assumindo em certa medida ambos:

> Dualismo: Para todo falante A e ouvinte B, B crê justificadamente que *p* com base no testemunho de A somente se: (1) B crê que *p* com base no conteúdo do testemunho de A de que *p*; (2) o testemunho de A de que *p* é confiável ou de outro modo conducente à verdade; e (3) B tem razões apropriadas para aceitar o testemunho de A de que *p*.[3]

Conforme o dualismo, o testemunho é uma fonte epistêmica irredutível, evitando assim a acusação de subestimar ou menosprezar a importância do testemunho; por outro lado, ouvintes precisam razões positivas para crer racionalmente com base no testemunho, evitando assim a acusação de permitir a incredulidade e a irresponsabilidade intelectual. Embora a intuição reducionista esteja expressa na cláusula (3) do dualismo, Lackey é vaga quanto ao tipo de razões que o ouvinte deve ter, dizendo apenas que essas razões devem ter o efeito (mínimo) de permitir ao ouvinte ser 'não irracional'[4] ao crer no relato testemunhal. Outras especificações seriam a de que o ambiente seja normal no sentido de oferecer condições adequadas que não prejudiquem de algum modo a recepção do testemunho pelo ouvinte B, que deve ser um ouvinte confiável e competente, além de não possuir derrotadores (psicológicos ou normativos) para o testemunho do falante A.

Nessa perspectiva, o testemunho seria gerador de justificação, uma vez que o ouvinte pode e mesmo deve ter razões positivas para crer (ainda que fracas), as quais têm origem no proferimento da testemunha. Desse modo, a base justificacional estaria no próprio relato, e assim seria independente de outras fontes de justificação, inclusive de outros testemunhos. A situação que ilustra a concepção de Lackey e que será relevante para a apreciação de sua objeção à teoria do crédito, é a seguinte:

> Jenny não sabe nada pessoal sobre Harold ou seus hábitos enquanto testemunha, seu primeiro encontro com ele ocorreu hoje no metrô. Pediu a ele orientação e Harold lhe respondeu, enquanto a olhava nos olhos de maneira capaz e confiante, que o endereço buscado ficava quatro quarteirões ao sul. Apesar de não ter nenhuma informação anterior sobre Harold, Jenny pode ter uma quantidade substancial de evidência indutiva para crer que as pessoas são em geral sinceras e

[3] LACKEY (2006, p. 170).

[4] Cf. LACKEY (2006, p. 172).

> competentes quando dão orientações em contextos normais, e relatos quando feitos olhos nos olhos são tipicamente sinceros, ou quando feitos de modo capaz e confiante são tipicamente competentes.[5]

O ponto a ser ressaltado na passagem acima está na alegação de que em casos de conhecimento testemunhal a tarefa epistêmica é dividida entre ouvinte e falante, e nas consequências dessa alegação para uma explicação de conhecimento testemunhal em termos de virtude e crédito epistêmicos.

2. Epistemologia da virtude

Os teóricos da virtude se caracterizam por assumir uma nova perspectiva em epistemologia ao propor a inversão na direção de análises de conceitos centrais, tais como conhecimento e justificação, que passam a ser explicados a partir de propriedades do indivíduo enquanto agente epistêmico. Desse modo, em oposição à explicação tradicional cujo foco está nas propriedades da crença, são as propriedades do agente que têm valor epistêmico básico fornecendo qualificação epistêmica positiva às crenças desse agente. É preciso enfatizar, contudo, que os epistemólogos da virtude mantêm o interesse em uma epistemologia de caráter normativo, sua marca distintiva está precisamente em atribuir papel central à noção de virtude intelectual ao tratar de questões tradicionais em epistemologia.

Colocando em linhas gerais, virtudes são características do agente epistêmico, habilidades ou traços de seu caráter cognitivo que são disposições estáveis na promoção da aquisição de bens epistêmicos, como crença verdadeira ou de outros bens considerados valiosos da perspectiva epistêmica. A motivação para análises do conhecimento em

---

[5] Adaptado de LACKEY (2006, p. 172-173). No original:'For instance, suppose that I know nothing personal about Harold or his testifying habits – I met him today for the first time on the subway today. I ask him for directions and, while making direct eye contact with me, he responds in an able and confident manner that my destination is four blocks to the south. Now despite the fact that I have no background with Harold, I may have substantial amount of inductive evidence for believing that people are generally both sincere and competent when providing directions in normal contexts, that reports made with sustained eye contact are typically sincere ones, or that reports made ably and confidently are typically competent ones.'

termos de virtudes epistêmicas estaria em seu alegado sucesso em relação a alguns problemas perenes em epistemologia, dentre os quais a questão do valor do conhecimento e o problema de Gettier.

Algumas propostas dentro da epistemologia da virtude têm definido conhecimento como sendo 'crença verdadeira creditável ao agente epistêmico', motivadas primordialmente pelo entendimento, comum em epistemologia, de que conhecimento é incompatível com a obtenção acidental de crença verdadeira. Conforme epistemólogos da virtude,[6] a acidentalidade presente nos casos do tipo Gettier pode ser evitada se uma das condições necessárias para o conhecimento for de que a crença verdadeira seja devida, ou creditável, a propriedades do sujeito, traços de seu caráter cognitivo que são estáveis e confiáveis. Sendo assim, a noção de crédito teria posição central em explicações de conhecimento em termos de agência epistêmica virtuosa.

Sosa, por exemplo, diz que "a epistemologia da virtude pode ser formulada como a concepção de que o conhecimento é crença cujo sucesso é 'creditável' ao sujeito que crê",[7] de maneira que conhecimento configuraria um estado diferente daquele de crença verdadeira porque nele a verdade da crença é alcançada de tal maneira que pode ser atribuída à performance virtuosa do sujeito, concedendo assim crédito a esse agente. A relação entre sucesso cognitivo e habilidade cognitiva é de natureza responsabilista ou atributiva - o sujeito tem conhecimento quando a correção de sua crença manifesta necessariamente sua competência, isto é, quando o sucesso epistêmico resulta da manifestação de habilidades cognitivas que estão, 'pelo menos parcialmente', assentadas nesse agente.[8] Nessa concepção, conhecimento é mais valioso do que mera crença verdadeira precisamente por ser alcançado mediante agência epistêmica, entendida enquanto manifestação do caráter cognitivo do sujeito.

---

[6] A esse respeito ver GRECO (1999 e 2007), SOSA (2007, 2011e 2015), RIGGS (2007), ZAGZEBSKI (2003).

[7] SOSA (2011, p. 86 e seguintes).

[8] Cf. SOSA (2011, p. 88). A ressalva ao colocar a exigência de que as habilidades envolvidas no sucesso cognitivo como estando apenas *parcialmente* assentadas no sujeito se revelará importante pelo reconhecimento que ela expressa de que 'competências epistêmicas socialmente assentadas' podem ter papel pertinente na aquisição de conhecimento.

3. Virtude e crédito epistêmico

A teoria do crédito proposta por John Greco será objeto de maior atenção neste artigo por ser o alvo declarado da crítica. Greco coloca duas condições para o conhecimento: primeiramente, conhecimento deve ser obtido de modo confiável. A condição da confiabilidade seria satisfeita pela conexão estável com a verdade promovida pela virtude. Como segunda condição, temos a exigência de que o agente seja epistemicamente responsável. Esta condição é satisfeita pela justificação subjetiva oriunda da sensibilidade do agente quanto à confiabilidade de sua evidência. Essa justificação é obtida por meio de disposições exibidas pelo agente, tais como pensar conscienciosamente com a motivação de ter uma crença verdadeira. O estado de pensar conscienciosamente, esclarece Greco, é nosso estado *default*, no qual procuramos 'pensar honestamente' e formar crenças que são corretas.

> (VJ) Uma crença p está subjetivamente justificada para uma pessoa S (no sentido relevante para que ela tenha conhecimento) se e somente se S crer que p está baseado nas disposições cognitivas que S manifesta quando está pensando conscienciosamente.[9]

Como o caráter virtuoso do agente inclui tanto a condição de motivação apropriada quanto a de confiabilidade, na teoria de Greco o sujeito sabe que p quando tem a crença verdadeira de que p e ela é o resultado de seu caráter cognitivo virtuoso. Essa proposta pode ser considerada uma ampliação da concepção confiabilista, pois nela o processo formador da crença, além de ser confiável, deve constituir uma disposição estável do caráter cognitivo do agente epistêmico. Nessa perspectiva, quando o sujeito forma crenças verdadeiras devido à sua faculdade confiável, isso lhe confere *crédito* e contribui positivamente para a qualificação epistêmica de sua crença.

Segundo Greco, quando atribuímos conhecimento a alguém

[9]GRECO (1999, p. 289). No original:(VJ) A belief p is subjectively justified for a person S (in the sense relevant for having knowledge) if and only if S's believing p is grounded in the cognitive dispositions that S manifests when S is thinking conscientiously.

> [...] lhe conferimos crédito por ter uma crença verdadeira. [...] Quando dizemos que 'S sabe que p', dizemos que não é por acidente que S crê na proposição verdadeira p, dizemos que S entendeu corretamente p porque raciocinou de modo apropriado, ou porque percebeu corretamente [como] as coisas [são], ou lembrou bem, etc... Queremos com isso dizer que ser bem-sucedido em seu raciocínio, percepção e memória se deve às habilidades de S e não à sorte ou ao acaso, ou a alguma outra coisa.[10]

Essa passagem ilustra com clareza a motivação comum a epistemólogos que propõem explicações de conhecimento, quando colocam condições que visam evitar algum tipo de defeito epistêmico que, à maneira de Gettier, possa impedir a obtenção de conhecimento. Por exemplo, uma crença verdadeira pode ter sido formada por um processo confiável, satisfazendo portanto a condição confiabilista para a obtenção de conhecimento, mas ainda assim não ser um caso de conhecimento devido ao fato de a obtenção de crença verdadeira não estar apropriadamente relacionada às habilidades cognitivas do agente. Este defeito epistêmico, qual seja, de o sujeito obter uma crença verdadeira que não é devida à sua agência, claramente o impedem de alcançar conhecimento. Dada a importância deste ponto, convém expor mais detalhadamente a 'intuição da habilidade',[11] considerando as seguintes situações:

> Anjo da guarda: Smith tem um anjo da guarda epistêmico sempre pronto a recompensar suas performances competentes. Toda vez que o raciocínio competente de Smith resulta na formação de uma crença falsa, o anjo está atento e muda o mundo de modo a tornar verdadeira a crença de Smith. [12]
>
> Temp consulta periodicamente o termômetro situado na sala em que se encontra e forma suas crenças sobre a temperatura da sala com base nessas leituras. O termômetro é altamente confiável, de fato, suas crenças sobre a temperatura da sala sempre serão verdadeiras, mas não

[10] GRECO (2003, p. 116).

[11] Essa expressão é utilizada por Pritchard (2012).

[12] GRECO (2012, p. 11). No original: 'Guardian Angel: Smith has an epistemic guardian angel who is keen to reward Smith's competent performances. On this occasion Smith competently reasons to a false belief, the angel sees as much, and so changes the world around so as to make the belief true.'

> devido ao bom funcionamento do termômetro, que na realidade funciona mal por oscilar ao acaso dentro de um dado intervalo. É a presença de uma pessoa em uma sala contígua que, sem que Temp saiba disso, ajusta a temperatura da sala à temperatura marcada pelo termômetro, assegurando que Temp, ao consultar o termômetro, obtenha sempre uma leitura que corresponde corretamente à temperatura da sala.[13]

Os aspectos relevantes nessas duas situações são os seguintes. Primeiramente, a crença formada é confiável e, conforme as condições do confiabilismo processual simples, pode ser um caso de conhecimento. Mas em ambas as situações claramente há algo errado. Normalmente consideramos que crenças são verdadeiras por se ajustarem corretamente a fatos, nesses casos a direção deste ajuste está invertida – o mundo é ajustado às crenças do sujeito, e isso faz com que resistamos intuitivamente à ideia de que o sujeito sabe.[14] Por que resistimos? Conforme a perspectiva dos proponentes de teorias do crédito, resistimos porque neste caso o sujeito obtém uma crença verdadeira de modo inteiramente desconectado de sua agência cognitiva. Em vista dessa desconexão entre agência e sucesso cognitivo, a sugestão dos teóricos do crédito é a de que o confiabilismo simples precisaria ser modificado, incluindo a exigência de que a crença verdadeira decorra de alguma forma da *responsividade cognitiva do agente* ao fato relevante, evitando assim resultados contraintuitivos. Para isso, a crença verdadeira deve resultar do exercício de habilidades cognitivas do sujeito.Tanto no caso do anjo da guarda quanto no de Temp, a formação de uma crença verdadeira é devida à intervenção exterior, algo que está presente no ambiente do sujeito, mas que lhe é favorável de modo inteiramente alheio a suas habilidades cognitivas. Desse modo, se os fatores ambientais estivessem ausentes– o zelo do anjo da guarda epistêmico e

---

[13] PRITCHARD (2012, p. 260). No original: 'Temp forms his beliefs about the temperature in the room by consulting a thermometer. His beliefs, so formed, are highly reliable, in that any belief he forms on this basis will always be correct. Moreover, he has no reason for thinking that there is anything amiss with this thermometer. But the thermometer is in fact broken, and is fluctuating randomly within a given range. Unbeknownst to Temp, there is an agent hidden in the room who is in control of the thermostat whose job it is to ensure that every time Temp consults the thermometer the 'reading' on the thermometer corresponds to the temperature in the room.'

[14] Cf. PALERMOS (2011, p. 604).

o auxílio da pessoa que ajusta a temperatura da sala – e permanecessem apenas os fatores atinentes ao sujeito, suas crenças não mais seriam verdadeiras.

Na perspectiva de Greco, situações como a apresentada no parágrafo anterior constituiriam contraexemplos para explicações confiabilistas de justificação epistêmica que se restringem à exigência de confiabilidade do processo produtor da crença. Se crenças produzidas por processos confiáveis podem ser verdadeiras de modo desconectado da confiabilidade dos processos que as produziram, então a principal vantagem da posição confiabilista se perderia, pois exigir a confiabilidade do processo produtor da crença não seria suficiente para identificar as condições nas quais nossas crenças estão, em sua grande maioria, bem conectadas a fatos. A conclusão de Greco é a de que justificação epistêmica requer mais do que simples confiabilidade do processo formador da crença, de modo que o confiabilismo de processo precisaria ser complementado pela exigência de que o sucesso cognitivo (obtenção de crença verdadeira) se deva a processo(s) cognitivo(s) confiáveis *que constituem* o caráter do agente. Nas palavras de Greco, a crença verdadeira deve ser uma 'realização' do agente por ser formada por meio de habilidade(s) cognitiva(s) que integram seu caráter cognitivo. Assim, o sucesso cognitivo não poderia casual dado que resulta de propriedades agenciais, o que impede a crença de ser verdadeira apenas por acidente.

Tendo em vista essas considerações, Greco define conhecimento como sendo uma 'realização de tipo cognitivo', onde realização é entendida como algo exitoso que exclui a possibilidade de acaso e é naturalmente atribuível ao agente. A relação apropriada entre sucesso e habilidade é concebida em termos causais: o agente tem sucesso epistêmico *por causa* de sua habilidade cognitiva: a crença verdadeira é crédito do agente somente se na explicação causal de por que ele tem crença verdadeira o fator mais saliente é seu caráter cognitivo virtuoso. Ao ser definido como 'crença verdadeira e creditável ao agente', o problema do valor do conhecimento é respondido: conhecimento é mais valioso do que mera crença verdadeira por ser crédito do agente.[15] A

[15] Cf. GRECO (2007, p. 57). Greco (2012, p. 1) ressalta que, apesar de a noção de crédito ser algumas vezes associada à ideia de mérito e louvor, é preciso distinguir entre ter crédito e ter mérito, sob pena de a noção de crédito resultar epistemologicamente irrelevante. Sua sugestão é associar claramente a ideia de crédito a de atribuição. Nesses

inclusão da condição de crédito além de explicar o valor do conhecimento, também permite explicar a negação de conhecimento em casos do tipo Gettier pela presença de fatores bizarros, que impedem o caráter cognitivo do sujeito de ser o fator mais saliente na cadeia causal explicativa, impedindo assim a adequada conexão entre crença e verdade.[16]

A correta compreensão da teoria do crédito proposta por Greco requer um exame mais detalhado da concepção de crédito que lhe é subjacente, na qual

> S merece crédito intelectual por ter uma crença verdadeira de que p somente se
> a. S ter uma crença verdadeira sobre p tem valor intelectual;
> b. S ter uma crença verdadeira sobre p pode ser atribuído a S; e
> c. S ter uma crença verdadeira sobre p revela o caráter cognitivo confiável de S.
> Alternativamente: o caráter cognitivo confiável de S é uma parte necessária importante do conjunto total de fatores causais que fazem com que S tenha uma crença verdadeira sobre p.[17]

O foco da crítica está na condição (c), que expressa a exigência, para o crédito do agente, de que suas faculdades cognitivas confiáveis se 'revelem' na formação da crença verdadeira relevante por serem a parte mais saliente na explicação causal de por que ele sustenta essa crença verdadeira.

Greco[18] oferece a seguinte definição de conhecimento:
S sabe que p se e somente se

termos, conhecimento na perspectiva da teoria do crédito depende de se a crença verdadeira é atribuída à virtude intelectual do agente, onde a relação de atribuição é de natureza explicativa.

16 Conforme Greco (2003), no 'caso da loteria' a teoria do crédito permitiria dizer que o sujeito não sabe que seu bilhete será perdedor porque sua crença é verdadeira apenas por acidente, uma vez que o fator sorte neste caso é mais saliente na explicação da verdade da crença, impedindo que o sujeito tenha algum crédito.

17 GRECO (2003, p. 123).

18 Cf. GRECO (2003, p. 127-128).

1. S crer que p está subjetivamente justificado no seguinte sentido: S crer que p é o resultado de disposições que S manifesta quando S procura crer em verdades, e

2. S crer que p está objetivamente justificado no seguinte sentido: as disposições, das a crença de que p de S resulta, tornam S confiável ao crer que p. Alternativamente, as disposições,das a crença de que p de S resulta, constituem habilidades, capacidades ou virtudes intelectuais.

e

3. S crê na verdade sobre p porque S é confiável ao crer que p. Alternativamente: as habilidades intelectuais (i.e. poderes ou virtudes) cujo resultado é S crer na verdade sobre p são uma parte importante no conjunto total de fatores causais que fazem com que S creia na verdade sobre p.

Assim, a diferença entre casos de conhecimento e situações Gettier estaria na saliência explicativa (e não meramente psicológica) do caráter cognitivo e confiável de S na obtenção de crença verdadeira. Para Greco, o contexto da atribuição de conhecimento determinará a saliência dos diversos fatores causais envolvidos e, consequentemente, determinará também a atribuição do sucesso cognitivo. Essa análise do conhecimento é formulada em termos de atribuição de crédito, a qual, por sua vez, é analisada em termos de explicações causais de cunho pragmático. Desse modo, ter ou não conhecimento estaria relacionado à importância, (também) de natureza pragmática, da contribuição do caráter cognitivo do sujeito na aquisição da crença verdadeira.

4. Crítica à teoria do crédito epistêmico

As objeções colocadas contra a teoria do crédito assumem linhas diversas. Em uma delas, Pritchard[19] sugere que conhecimento, ao contrário de realizações em geral, é incompatível com sorte. Assim sendo, a teoria do crédito defendida por Greco e Sosa não seria sustentável, pois nem todos os casos de conhecimento seriam casos de

[19] Cf. PRITCHARD (2010).

realizações cognitivas; e nem todos os casos de realizações cognitivas seriam casos de conhecimento. A linha argumentativa contra a teoria do crédito, desta vez assumida por Lackey, seria a de que o sucesso cognitivo nem sempre é uma realização que 'revela' o caráter cognitivo do sujeito constituído por suas disposições cognitivas, conforme a proposta de Greco exige. Uma realização cognitiva pode resultar das faculdades e habilidades do sujeito, e por isso ser creditável ou atribuível a ele e não à boa sorte, e ainda assim essa realização não revelar o caráter desse sujeito. Um exemplo disso seria o caso de Dorothy, que

> [...] devido sua falta de autoconfiança e [a posse] de habilidades medianas, sempre foi uma química medíocre, recebendo notas apenas suficientes para concluir a faculdade de química, assegurar um trabalho sem futuro após a graduação, e publicar com esforço artigos que são quase integralmente derivativos do trabalho de outros. Recentemente, no entanto, Dorothy começou uma relação afetiva muito feliz que afetou dramaticamente sua percepção de si mesma. Esse fato, por sua vez, lhe deu mais confiança em suas habilidades como química. Como resultado, ontem foi um dia inacreditável para Dorothy: enquanto estava no laboratório trabalhando, ela fez uma brilhante descoberta fruto de seu trabalho árduo, poder de raciocínio e habilidades como pesquisadora.[20]

Lackey[21]expressa o cerne de sua crítica ao propor que o seguinte dilema se coloca às teorias do crédito epistêmico: ou (i) a noção de crédito usada na concepção de conhecimento em termos de crédito é forte o bastante para negar a sujeitos em casos do tipo Gettier o crédito pela verdade de suas crenças, caso em que também seria na mesma medida forte para negar crédito a sujeitos em casos de conhecimento testemunhal; ou (ii) a noção de crédito relevante é fraca o suficiente para

---

[20] LACKEY (2007, p. 349-350). No original: '[…]lack of self-confidence and average abilities, Dorothy has always been a mediocre chemist, receiving just passing grades in graduate school in chemistry, securing a dead-end job after graduation, and struggling to publish papers that are nearly entirely derivative from the work of others. Last week, however, Dorothy began a new and very positive relationship that has left her feeling deeply happy. This, in turn, has given her more confidence in her abilities as a chemist. As a result, yesterday was an incredible day for Dorothy: while she was in the lab doing work, she made a truly brilliant discovery through her own hard work, powers of reasoning, and skills as a researcher.'

[21] Cf. LACKEY (2007) e LACKEY (2009).

conferir crédito pela verdade de suas crenças a sujeitos em casos de conhecimento testemunhal, caso em que também seria na mesma medida fraca para conferir crédito pela verdade de suas crenças a sujeitos em casos do tipo Gettier.[22] Qualquer das alternativas levaria a teoria do crédito ao fracasso.[23]

Lackey propõe um contraexemplo à teoria do crédito, no qual a situação de Morris o visitante de Chicago mostraria que pode haver casos de conhecimento nos quais o sucesso epistêmico não seria creditado ao sujeito. Conforme Lackey, casos de conhecimento testemunhal mostrariam que as habilidades cognitivas do ouvinte estão apenas minimamente envolvidas na aquisição da crença verdadeira, de modo que o sucesso epistêmico seria devido preponderantemente às habilidades cognitivas do falante, exemplificando situações nas quais o sujeito (o ouvinte) sabe, mas não tem crédito por ter uma crença verdadeira.

> Morris recém-chegado a Chicago deseja orientações para ir a Sears Tower. De modo aleatório, Morris aborda o primeiro passante e lhe pergunta como chegar lá. O passante, que mora em Chicago e conhece a cidade extraordinariamente bem, fornece a Morris orientação impecável para ir a Sears Tower.[24]

Morris sabe por meio do testemunho a localização da Sears Tower: sua crença é verdadeira e justificada com base no testemunho do passante. Mas, diz Lackey, apesar de ter conhecimento testemunhal, suas faculdades cognitivas confiáveis não são a parte mais saliente na explicação causal de sua obtenção de crença verdadeira. Morris tem uma

---

[22]Apesar de sua crítica, Lackey concede que a noção de crédito apresenta algum interesse do ponto de vista epistemológico, sobretudo no que refere a explicação de por que conhecimento é mais valioso do que mera crença verdadeira, sua discordância se restringe à relevância do crédito epistêmico enquanto condição para o conhecimento.

[23] Cf. LACKEY (2009, p. 34).

[24] LACKEY (2007, p. 352). No original: 'Having just arrived at the train station in Chicago, Morris wishes to obtain directions to the Sears Tower. He looks around, approaches the first adult passer-by that he sees, and asks how to get to his desired destination. The passer-by, who happens to be a Chicago resident who knows the city extraordinarily well, provides Morris with impeccable directions to the Sears Tower by telling him that it is located two blocks east of the train station. Morris unhesitatingly forms the corresponding true belief.'

crença verdadeira devido preponderantemente a características epistêmicas do passante, é devido à competência do passante e seu conhecimento da cidade que Morris adquire crença verdadeira, por conseguinte o crédito pela crença verdadeira seria do passante e não de Morris. Logo, a noção de crédito não entra na explicação de por que Morris tem conhecimento testemunhal, e qualquer análise do conhecimento que inclua a condição do crédito é falsa.

Se os teóricos do crédito enfraquecerem sua posição, entendendo que Morris pode ter crédito por sua crença verdadeira ainda que sua contribuição seja mínima, então, prossegue Lackey, protagonistas de casos Gettier também seriam beneficiados por esse movimento, pois nesses termos também teriam algum crédito por suas crenças. Se crédito for uma condição necessária que acrescentada às demais torna a definição de conhecimento suficiente, então os sujeitos gettierizados teriam conhecimento! Essa consequência da teoria contraria o entendimento geral da comunidade epistemológica, sendo portanto indesejada.

5. Respostas a crítica

Diante das dificuldades levantadas por Lackey, a reação inicial dos defensores de teorias do crédito epistêmico apresenta uma linha comum, que é alegar que crédito é passível de gradação e pode ser partilhado. Sendo assim, no caso de Morris temos um exemplo no qual haveria compartilhamento do crédito entre o ouvinte e o falante. Entendo que essa ideia não parece ser incompatível com a concepção dualista da justificação testemunhal defendida por Lackey, ao contrário, há mesmo certa afinidade que procurarei expor na sequência.Como vimos, para Lackey[25] é precisamente por colocar todo o peso da tarefa epistêmica exclusivamente ou no ouvinte como fazem os reducionistas, ou no falante como fazem os antirreducionistas, que essas duas posições enfrentam problemas. Em sua proposta, tanto o falante quanto o ouvinte tem seu papel na aquisição de conhecimento, pois a justificação da crença testemunhal depende tanto da confiabilidade do falante quanto da racionalidade do ouvinte. Contudo, no dualismo a exigência de posse

[25] Cf. LACKEY, (2006, p. 170-173).

de razões positivas da parte do ouvinte é bastante atenuada em relação àquela expressa pelos defensores do reducionismo, requerendo somente o suficiente para evitar a irracionalidade.

Cabe então perguntar: Qual seria o ponto de desacordo entre o dualismo e a teoria do crédito? Certamente não pode ser quanto à divisão de encargos epistêmicos, já que os teóricos do crédito também explicam a aquisição de conhecimento testemunhal atribuindo a ambos, falante e ouvinte, algum papel de relevância epistêmica. Suas respostas, como veremos a seguir, expressam esse entendimento que considero, pelo menos em algum aspecto, compatível com a posição dualista de Lackey.

Frente ao caso de Morris, Sosa diz que a crença testemunhal só pode ser apta, isto é verdadeira porque manifesta virtude, se o crédito se dividir entre mais de um agente. Ainda que o sucesso epistêmico da crença (isto é, o fato de ela ser verdadeira) seja creditável preponderantemente ao falante, ele pode ser 'em alguma medida creditável ao ouvinte, o que seria suficiente para que ele tivesse crédito parcial'.[26] Sosa enfatiza que, na relação testemunhal, a contribuição do ouvinte não pode se restringir à formação da crença, mas deve dizer respeito também à sua correção - uma crença testemunhal para ser um caso de conhecimento precisa ser verdadeira e manifestar competência do agente, mas

> [n]ão se deve pensar que o fator explicativo mais *saliente* no que refere à correção[da crença]seja a competência individual manifestada pelo sujeito ao sustentar a crença. Os fatores explicativos mais salientes provavelmente serão outros, o que explica de modo principal a correção da crença provavelmente envolverá outras pessoas e suas realizações cognitivas.[27]

Na proposta de Greco,[28] conforme referido anteriormente, conferir crédito ao sujeito é atribuir a obtenção de crença verdadeira ao seu caráter cognitivo, sendo que a relação de atribuição é de natureza explicativo-causal. Em uma cadeia causal, tipicamente, a estrutura pode ser tal que o resultado pode ser produzido pela contribuição de

[26] SOSA (2011, p. 90).

[27] SOSA (2011, p. 135).

[28] Cf. GRECO (2012, p.9 e seguintes).

múltiplos fatores causais, entre os quais a saliência explanatória se distribui de modo desigual, de maneira que alguns fatores podem ser mais importantes que outros. Dessa maneira, tanto as habilidades cognitivas do ouvinte quanto as do falante integram a cadeia explicativa da obtenção de crença verdadeira pelo ouvinte.

Apesar de Greco e Sosa se dividirem quanto à saliência explicativa que as habilidades do sujeito devem ter na obtenção de determinada crença verdadeira para que ele tenha conhecimento (apenas Greco entende que as habilidades do sujeito devem ser o fator explicativo mais saliente na cadeia), ambos concordam precisamente no mesmo ponto defendido pelo dualismo – falante e ouvinte participam, de algum modo, do empenho epistêmico que resulta no conhecimento testemunhal adquirido pelo ouvinte. Contudo, mesmo que possamos aproximar, como sugeri, a teoria do crédito e o dualismo, a crítica de Lackey permanece atuante no que refere a exigência de saliência explicativa que caracteriza a proposta de Greco, uma vez que claramente na explicação de por que Morris adquiriu uma crença verdadeira do ouvinte Morris a contribuição do passante é quantitativamente mais importante.

Greco reconhece a contundência do contraexemplo, e em consequência introduz algumas alterações em sua teoria. Mantém a ideia de que a atribuição de crédito depende do que determina a distribuição da saliência explicativa, a qual entende que seja frequentemente governada pelos interesses e propósitos dos agentes envolvidos, e relacionada ao que é estranho ou inusual. Nessa perspectiva, Greco considera que em casos como o de Morris, habilidade e mundo estariam conspirando para a obtenção de crença verdadeira em seu modo usual, no qual 'nossos interesses e propósitos enquanto compartilhadores de informação dão saliência default às nossas habilidades intelectuais'.[29] Por outro lado, em situações Gettier, onde o mundo não está em seu modo usual, a saliência é retirada das habilidades cognitivas do sujeito e colocada em algo que é 'estranho ou inusual'. Nessas circunstâncias, o sujeito não pode ter conhecimento porque sua crença é verdadeira apenas por acidente.

[29] GRECO (2012, p. 9). No original: '[...] our interests and purposes as information sharers give our intellectual abilities a default salience.'

Mas, e quanto ao pouco crédito de Morris em relação à sua crença verdadeira? Como seu crédito sendo 'mínimo' pode ser 'suficiente' para que a aquisição de crença verdadeira Morris seja atribuída a ele e explique por que Morris tem conhecimento testemunhal? Greco[30] propõe um novo quadro teórico no qual mantém a condição de que as habilidades do sujeito sejam importantes na história causal de como ele veio a ter uma crença verdadeira, mas essa importância não teria caráter quantitativo mas sim qualitativo, sendo que as habilidades do sujeito devem ser importantes não de 'modo suficiente' mas de 'modo correto'. Por conseguinte, "um sucesso é atribuível à habilidade de S se e somente se a habilidade de S contribui para esse sucesso *no modo correto*, onde 'no modo correto' significa 'de um modo que serviria regularmente para propósitos relevantes'".[31]

O seguinte exemplo mostra como Greco concebe a atribuição de crédito em termos qualitativos:

> Futebol: em um jogo de futebol Ted recebe um passe brilhante, quase impossível. Com a defesa fora de posição e o goleiro prostrado no chão, Ted chuta a bola para dentro da goleira, marcando um gol fácil.[32]

Certamente Ted deve dividir o crédito pelo gol com o jogador do qual recebeu o passe, o qual pode mesmo ter mais crédito do que ele. Na concepção de Greco o que vai decidir a atribuição de crédito a Ted não é mais uma questão de grau ou quantidade da contribuição, mas a sua qualidade – Ted deve estar envolvido do modo correto para receber crédito, ou seja, de um modo adequado para o propósito relevante.

> No caso de atribuições de conhecimento, um dos propósitos principais seria o de 'sinalizar informação útil', de modo que [o] conceito de conhecimento é usado para identificar informação útil e fontes de informação útil. [...] Na presente proposta o conteúdo é este: S tem

[30] Cf. GRECO (2012, p.12-16).

[31] GRECO (2012, p. 12). No original: 'A success is attributable to S's ability just in case S's ability contributes to that success in the right way, where "in the right way" means "in a way that would regularly serve relevant purposes".'

[32] GRECO (2012, p. 14). No original: 'Soccer: Playing in a soccer game, Ted receives a brilliant, almost impossible pass. With the defense out of position and the goalie lying prostrate on the ground, Ted kicks the ball into the net for an easy goal.'

> conhecimento apenas se S crer em uma verdade for atribuível às habilidades de S. E isso ocorre se e somente se as habilidades de S contribuem para que S creia em uma verdade de um modo que serviria regularmente a necessidades de informação.[33]

Desse modo, em casos de conhecimento testemunhal S ter formado sua crença por meio de sua habilidade contribui para que S tenha uma crença verdadeira do modo correto (ao contrário de situações Gettier), isto é, 'um modo que serviria regularmente para relevantes necessidades de informação'.

Comentários finais

O caso de Morris pretende ser duplamente danoso para a teoria do crédito: primeiramente porque Morris teria conhecimento pelo qual não merece crédito (logo, crédito não seria necessário para conhecimento); e em segundo lugar, o conhecimento que Morris adquire seria creditável preponderantemente ao passante que lhe oferece o testemunho.

Conforme a objeção levantada por Lackey, Morris satisfaz as condições fracas impostas pelo dualismo para a justificação testemunhal, mas não satisfaz as condições fortes para atribuição da obtenção de crença verdadeira ao sujeito impostas pela teoria do crédito. Temos aí um movimento curioso. Lackey não nega que algumas habilidades epistêmicas do ouvinte estejam presentes na explicação da justificação da crença testemunhal, mas nega, sem fundamentar, que

> [S]e essas habilidades rudimentares são o que Greco refere por '... capacidades confiáveis para discriminar fontes confiáveis de testemunho de fontes inconfiáveis', então concordamos quanto a

[33] GRECO (2012, p. 16). No original: '[t]he concept of knowledge is used to identify actionable information and sources of actionable information. Human beings, acting as individuals and in groups, are engaged in various practical tasks requiring actionable information. […] On the present proposal, the content is this: S has knowledge only if S's believing the truth is attributable to S's intellectual abilities. And that is so just in case S's abilities contribute to S's believing the truth in a way that would regularly serve relevant needs for information.'

> Morris adquirir conhecimento no [caso do] VISITANTE DE CHICAGO. Contudo, isso não é suficiente para o crédito.[34]

Por que não? Uma das razões seria a exigência de que as habilidades de Morris sejam o fator explicativo mais saliente de por que ele adquiriu crença verdadeira. Se essa saliência for entendida, conforme posteriormente concebida por Greco, como estando relacionada ao fato de as habilidades cognitivas do agente estarem apropriadamente conectadas à obtenção de crença verdadeira, Lackey considera que essa condição estaria satisfeita em certos casos Gettier, com o resultado de seus protagonistas terem conhecimento.

Mas não me parece que seja assim. Vou assumir, pelo menos provisoriamente, a razoabilidade de uma explicação cuja ênfase está na exigência de que habilidades do agente estejam *adequadamente envolvidas* na obtenção de crença verdadeira, mas este envolvimento não é colocado como sendo o fator causal mais saliente na explicação dessa obtenção. Minha sugestão é a de que o teórico do crédito pode defender sua posição desenvolvendo uma explicação que enfatize o modo como o sujeito adquire sua crença verdadeira, no qual suas habilidades devem ter papel essencial. Quando a crença verdadeira é produzida necessariamente mediante habilidades do sujeito, ela é creditável a ele de maneira que afasta qualquer efeito do tipo Gettier. Essa direção teórica está em alguma medida esboçada não apenas em Greco mas em outros teóricos do crédito como Riggs, conforme os trechos citados abaixo ilustram:

> Crédito pelo sucesso obtido em cooperação com outros não é suplantado pela performance hábil de outros. Não é suplantado nem mesmo pela notável performance de outros. Contanto que os próprios esforços e habilidades estejam apropriadamente envolvidos, o sujeito merece crédito pelo sucesso em questão.[35]

---

[34] LACKEY (2009, p. 31). No original: "If these rudimentary abilities are what Greco means by '…reliable capacities for discriminating reliable sources of testimony from unreliable sources,' then we agree on whether Morris acquires knowledge in CHICAGO VISITOR. However, this is not sufficient for creditworthiness."

[35] GRECO (2007, p. 65). No original: 'Credit for success, gained in cooperation with others, is not swamped by the able performance of others. It's not even swamped by the

> Portanto, desde que as razões de Morris para aceitar o testemunho lhe permitem discriminar, razoavelmente bem, bons informantes de maus informantes, parece que o apelo a essas razões é uma parte importante em uma explicação de porque ele obteve verdade neste caso. [36]

Em conclusão, se as condições para obtenção de qualificação epistêmica positiva, casos de conhecimento testemunhal, podem exigir do ouvinte menos trabalho epistêmico, como reconhece o dualismo proposto por Lackey, então pela mesma ótica, certas habilidades rudimentares, mesmo envolvendo um esforço mínimo do sujeito, podem ser apropriadas para seu merecimento de crédito por ter uma crença verdadeira, dado seu papel essencial nesse sucesso cognitivo testemunhal.

Referências:

GRECO, J. Agent Reliabilism. *Noûs*, v. 33, (Philosophical Perspectives, n.13), p.273-296,1999.

_____. Knowledge as credit for true belief. In: DEPAUL, M.; ZAGZEBSKI, L. (eds.). *Intellectual virtue*: Perspectives from ethics and epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 111–134.

_____.The nature of ability and the purpose of knowledge. *Philosophical Issues*, v. 17, p. 57–69, 2007.

_____. A (different) virtue epistemology. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 85, n. 1, p. 1–26, 2012.

LACKEY, J.. It takes two to tango. In: SOSA, E.; LACKEY, J.(eds.), *The epistemology of testimony*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

outstanding performance of others. So long as one's own efforts and abilities are appropriately involved, one deserves credit for the success in question'.

[36] RIGGS (2009, p. 213). No original: 'So long as the reasons Morris has for accepting testimony are ones that discriminate good informants from bad ones reasonably well, it would seem that his appeal to those reasons does play a large part in an explanation of why he got the truth in this case.'

_____. Why we don't deserve credit for everything we know. *Synthese*, v. 158, n. 3, p. 345–361, 2007.

_____. Knowledge and Credit. *Philosophical Studies*, v. 142, p. 27–42, 2009.

PALERMOS, O. Dualism in the epistemology of testimony and the ability intuition. *Philosophia*, v. 39, n.3, p. 597–613, 2011.

PRITCHARD, D. Cognitive ability and the extended cognition thesis. *Synthese*, v. 175, n.1, p. 133–151, 2010.

_____. Anti-Luck Virtue Epistemology. *The Journal of Philosophy*, v. 109, n. 3, p. 247-279, 2012.

RIGGS, W. Two problems of easy credit. *Synthese*, v. 169, p. 201–216, 2009.

SOSA, E. *A virtue epistemology*: Apt belief and reflective knowledge. Oxford: Clarendon Press, 2007.149 p.

_____. *Reflective knowledge*: Apt belief and reflective knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2011. 163 p.

_____. *Judgment and Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Epistemologia do Testemunho: uma abordagem a partir da Confiança

Patricia Ketzer[1]

Introdução

O conceito de confiança foi cunhado em Epistemologia em função das crescentes preocupações com a transmissão de conhecimento a partir do testemunho de outras pessoas. Na Epistemologia, confiança tem sido abordada a partir de uma série de perspectivas, alterando-se conforme a concepção de testemunho adotada. Em função disso, torna-se relevante analisar as diversas explicações de conhecimento testemunhal e suas caracterizações de confiança, para avaliar se é possível estabelecer uma definição estritamente epistêmica, ou esta definição é simplesmente "transportada" da Filosofia Moral para Epistemologia. No decorrer deste trabalho apresentaremos um esboço geral de como o conceito tem sido utilizado em Epistemologia do Testemunho. Por fim, defenderemos a tese de que sua utilização é inadequada, os aspectos morais não contribuem para o cenário epistêmico, todavia, a não consideração desses aspectos descaracteriza o conceito, reduzindo-o à fiabilidade. Defendemos que, por parcimônia, deve-se utilizar apenas *fiar-se* (*rely on*), um conceito já estabelecido na literatura epistemológica, abandonando-se o conceito de confiança (*trust*).

Existem diferentes perspectivas sobre testemunho, algumas assumem que a intencionalidade não é condição necessária para que haja transmissão de conhecimento. Assim, consideram que hipnose, espionagem, leitura de um diário íntimo podem ser formas de testemunho. Outras assumem que testemunho pressupõe a intencionalidade dos sujeitos envolvidos. De qualquer modo, ao analisar nossas práticas diárias notamos que grande parte de nossas crenças são adquiridas no convívio com outras pessoas. Conforme observa Fernando Broncano (2008, p. 11) "[...] testemunho participa nas variadas formas de cooperação social que nossa vida coletiva compreende; e como ato cooperativo, ele deve ser colocado no cerne de qualquer epistemologia social".

[1] CV http://lattes.cnpq.br/4875848249103649

Jennifer Lackey (2008) distingue entre questões sobre a natureza do testemunho e questões referentes à epistemologia do testemunho. Quando estamos preocupados em definir o que é testemunho e/ou quais as condições necessárias para alguém testemunhar, estamos preocupados com a natureza do testemunho. Quando queremos responder como adquirir conhecimento com base no testemunho, qual a diferença entre bom e mau testemunho, e/ou o que é necessário para que o testemunho possa servir como fonte epistêmica, estamos preocupados com questões relativas à epistemologia do testemunho.

O testemunho pode ser compreendido de forma ampla, como qualquer transmissão de informação entre falante e ouvinte (escritor/leitor), neste caso não é relevante qual tipo de relação está sendo estabelecida entre eles. Ou, ainda, pode-se considerar que testemunho implica um tipo de relação mais estreita entre falante e ouvinte, na qual são necessários laços que pressupõem a vontade de se comunicar, essa posição é denominada interpessoal.

Para os defensores da concepção interpessoal, além das propriedades epistêmicas das palavras, também conta a vontade dos agentes envolvidos; tanto a vontade daquele que testemunha (o falante), quanto daquele que capta o testemunho (o ouvinte). Nessa perspectiva, a característica essencial do testemunho é a vontade que tais sujeitos têm de obter e compartilhar conhecimento[2].

Uma visão interpessoal de testemunho implica a intenção de comunicar algo a um ouvinte. Trata-se de um falante *contando* algo, este *contar* (*tellings*)[3] é um ato de fala no qual um falante comunica algo a um ouvinte, em uma relação testemunhal. Testemunho pode, então, ser definido como todo caso no qual um falante, ou escritor, diz algo a um ouvinte, ou leitor, sendo o falante/escritor um disseminador de opiniões e o ouvinte/leitor um receptor/beneficiário.

---

[2] Deixo aqui um agradecimento especial ao meu coorientador, Fernando Broncano, que em nossas reuniões de orientação pacientemente me auxiliou a compreender essa diferenciação entre ambas as formas de conceber testemunho.

[3] *Tellings* são atos de fala nos quais contamos a alguém que as coisas são de determinada maneira. Quando proferimos *tellings* temos intenção de verdade implicada nesse proferimento. Nós queremos contar a uma pessoa que as coisas são de determinado modo, trata-se de atos de fala comunicativos e epistêmicos. Por isso, traduziremos *tellings* a partir daqui como *contar*.

Seguindo a perspectiva interpessoal, Broncano (2008, p. 12) define testemunho como um ato:

> [...] que exige o consentimento explícito de ambos falante e ouvinte, e que exige-lhes o reconhecimento explícito da situação em que eles estão envolvidos. Este reconhecimento coloca os agentes em uma perspectiva epistêmica especial: eles se veem como sujeitos a laços sociais de confiança, a fim de compartilhar conhecimentos.

Para as abordagens interpessoais o conceito de confiança é parte essencial da relação testemunhal. Essa forma de conceber testemunho considera que há algo de específico que torna o testemunho uma relação sócio-epistêmica. Faulkner (2011) considera que o que desempenha esse papel é a autoridade epistêmica, que é um tipo específico de relação interpessoal de dependência. Uma das questões mais básicas na Epistemologia do Testemunho é se a autoridade epistêmica prejudica a autonomia dos indivíduos. Mas, nossa vida cotidiana, a aprendizagem, a educação, a ciência e toda divisão social do trabalho cognitivo, nos mostra que a dependência é característica do ser humano.

Uma das primeiras objeções à Epistemologia do Testemunho é oriunda do apreço da Epistemologia Tradicional pelo conceito de autonomia epistêmica. Existe uma resistência em aceitar que testemunho seja fonte epistêmica porque tradicionalmente defendeu-se que o sujeito deve possuir autonomia intelectual. Comumente se defende que o sujeito é o único responsável pela justificação de suas crenças e, desse modo, assumir as crenças de outras pessoas a partir de um ato de fala poderia violar a autonomia do sujeito.

Tradicionalmente, o sujeito epistêmico foi concebido a partir de uma perspectiva individualista. O debate sobre o testemunho iniciou-se no Iluminismo, mas o testemunho foi considerado fonte de erro, a concepção de autoridade foi questionada, sendo o argumento de autoridade considerado uma falácia. Coady (1992) aponta que desde o Iluminismo se tem valorizado a autonomia do indivíduo nos mais diversos aspectos (político, social, econômico) e que isso pode ter influenciado fortemente para que Teorias do Conhecimento destacassem a autonomia em detrimento do viés social de construção e aquisição de conhecimento.

Um olhar histórico pode nos auxiliar a compreender a forma como o testemunho é concebido na Epistemologia Analítica Contemporânea de cunho social. A definição de conhecimento de Platão, que deu origem à definição de conhecimento, aceita pela tradição epistemológica não estava considerando testemunho como fonte de conhecimento porque estava concebendo um tipo de entendimento teórico sistemático, como o conhecimento matemático. Esse tipo de conhecimento exige que o sujeito compreenda por ele próprio as conexões entre as coisas, e que forneça provas, ou explicações. De modo que a própria definição utilizada pela Epistemologia Tradicional descarta o testemunho como fonte de conhecimento genuíno.

Recentemente, em Epistemologia Social tem-se defendido que testemunho é fonte de conhecimento tanto quanto a percepção, memória e inferência. Testemunho pode ser compreendido de duas formas: como algo através do qual se deriva conhecimento, ou como uma capacidade epistêmica. Nesse último caso, nós aprendemos a partir do testemunho, neste sentido ele é uma capacidade cognitiva como a memória, a percepção e a inferência.

Entretanto, há uma diferença bastante relevante entre o testemunho e outras fontes de conhecimento. Aprender por testemunho é uma capacidade cognitiva, mas também uma capacidade essencialmente social. Envolve, pelo menos, duas pessoas, diferente de outras fontes de conhecimento que são solitárias. Conhecimento adquirido através de testemunho implica em não estar atingindo a minha própria conclusão das coisas. Isso não significa que eu esteja simplesmente adotando cegamente a conclusão do outro, mas eu também não estou fiando-me (*relying*) unicamente em minhas próprias capacidades cognitivas (MCMYLER, 2011, p. 12). Testemunho é empreendimento cooperativo, adquire-se conhecimento através de uma relação de cooperação.

No decorrer deste trabalho apresentaremos um esboço geral do debate e suas principais posições, com o objetivo de mapear o papel da confiança na Epistemologia do Testemunho e avaliar *se* e *como* ela contribui para a discussão. Trata-se de uma revisão da literatura disponível em Epistemologia Analítica, que visa avaliar a utilização do conceito de confiança e expor as confusões conceituais causadas pela desconsideração da origem moral do termo. Ao final, propõe-se a

substituição do uso desse conceito pelo conceito de fiabilidade, já tradicionalmente utilizado em Epistemologia.

1. O debate entre reducionistas e antirreducionistas

A discussão em torno do testemunho busca estabelecer quando ele pode servir como fonte epistêmica. Têm-se assumido que testemunho é fonte epistêmica quando se pode confiar nos atos de fala de outra pessoa para obter conhecimento e/ou crença justificada. Mas, é preciso definir quando se pode confiar nas palavras de alguém, duas posições divergentes polarizam o debate. A primeira defende que se pode confiar no testemunho apenas quando temos razões positivas de que ele é fiável, essa posição ficou conhecida como reducionismo. Do outro lado, temos a defesa de que se pode fiar no testemunho desde que não haja razões contrárias à sua fiabilidade, esta posição denomina-se antirreducionista.

Reducionistas defendem que o testemunho é reduzido às razões positivas que possuímos de sua fiabilidade. Fio-me nos atos de fala de outra pessoa porque ela me apresentou suas razões para crer, estou agora de posse de suas razões e posso acreditar no que ela acredita. Minha crença não depende de sua crença. Ou, ainda, eu tenho razões independentes para acreditar que o testificador é fiável com relação a questões daquele tipo. O testificador é autoridade no assunto, ou está em circunstâncias adequadas para avaliar a questão.

> O reducionismo, cujas raízes históricas remontam a David Hume, requer que uma base não-testemunhal suficiente seja oferecida pelo agente epistêmico, isto é, exige que os ouvintes tenham razões positivas para verificar a credibilidade dos informantes. A *tese das razões positivas* postula que uma crença baseada no testemunho está justificada somente se ela estiver baseada em razões positivas por parte dos ouvintes, isto é, por razões que não podem elas mesmas estar baseadas no testemunho, evitando, assim, o estabelecimento de uma circularidade. Nesse sentido, requer-se que o ouvinte produza inferências indutivas, com base em sua experiência, sobre a competência do declarante ou sobre a probabilidade das declarações (MÜLLER, 2010, p. 131, *grifos do autor*).

No outro polo, antirreducionistas defendem que o testemunho é fonte epistêmica direta, ou seja, na ausência de razões contrárias o próprio testemunho justifica a crença. Confio no testemunho de outra pessoa sem qualquer informação sobre suas habilidades ou sobre a situação em que se encontra.

> O não-reducionismo, cujas raízes históricas remontam a Thomas Reid, não requer que uma base não-testemunhal suficiente seja oferecida pelo agente epistêmico, bastando que não exista qualquer base epistêmica para a dúvida, quer seja sobre a credibilidade do falante quer seja sobre a declaração em questão. O não-reducionismo requer do ouvinte que ele não tenha qualquer derrotador não-derrotado (*undefeated defeater*) sobre as declarações do falante (MÜLLER, 2010, p. 131).

Historicamente, assume-se David Hume (1973) como principal representante do reducionismo, segundo ele o testemunho pode ser fonte de crenças, desde que se estabeleça um raciocínio indutivo partindo da fiabilidade de pessoas em particular, para derivar a fiabilidade no testemunho em geral. Hume afirma em *Investigação acerca do Entendimento Humano* (1973, p. 33):

> Pela história, conhecemos os eventos de épocas passadas; todavia, devemos prosseguir consultando os livros que contêm estes ensinamentos e, a partir daí, remontar nossas inferências de um testemunho a outro até chegar às testemunhas oculares e aos espectadores desses eventos remotos. Numa palavra, se não partirmos de um fato presente à memória ou aos sentidos, nossos raciocínios serão puramente hipotéticos; e seja qual for o modo como estes elos particulares estejam ligados entre si, toda a cadeia de inferência não teria nada que lhe servisse de apoio e jamais por meio dela poderíamos chegar ao conhecimento de uma existência real. Se vos perguntasse por que acreditais em determinado fato que relatais, deveis indicar-me alguma razão; e esta razão será um outro fato em conexão com o primeiro. Entretanto, como não podeis proceder desta maneira *in infinitum,* deveis finalmente terminar por um fato presente à vossa memória ou aos vossos sentidos, ou deveis admitir que vossa crença é inteiramente sem fundamento.

Para Hume, devemos confiar em outras pessoas na medida em que as experiências nos mostrem que elas são fiáveis, assim teremos

razões independentes. Estabelece-se uma conformidade do testemunho com os fatos. Thomas Reid é o representante histórico do antirreducionismo, ele considerava que o testemunho é necessariamente credível. Reid[4] (1764, p. 121) afirma:

> A natureza intencionou que deveríamos ser carregados nos braços de outros antes de podermos caminhar por nossas pernas; similarmente, a natureza intencionou que nossa crença deveria ser guiada pela autoridade e razão de outros antes dela poder ser guiada por nossa própria razão. [...] Mas por toda a vida descobrimos que temos que tomar a luz do testemunho de empréstimo, quando conscientes de nossa falta de conhecimento temos de aprender algo pela razão de outros.

Segundo Reid, Deus implantou nos seres humanos uma propensão a dizer a verdade e a acreditar no que os outros dizem. Na Modernidade, conhecimento baseado em autoridade humana ou autoridade divina foi cuidadosamente distinguido de conhecimento baseado na razão. O conhecimento por testemunho foi considerado como correto para o andamento da vida diária, não requerendo certeza, mas apenas probabilidade.

Hume (1973) não considerava crença baseada em razão e crença baseada em testemunho tão diferentes assim. Ele definia conhecimento como uma experiência indutiva da natureza humana baseada na conjunção entre relatos e fatos. Já Locke descarta a concepção de conhecimento baseado em testemunho, considerando esse a maior fonte de erros a que os seres humanos estão expostos. Ele afirma:

> As opiniões de outrem em nossas mentes não nos fazem saber nem um pouco a mais, mesmo que verdadeiras. O que neles era ciência, em nós não passa de opinião, porque apenas demos assentimento à sua autoridade e não empregamos, como eles fizeram, nossa própria razão para compreender essas verdades (LOCKE, 1975, p. 23).

O que Locke exige para o conhecimento é certeza. É característica da Idade Moderna a negação da autoridade, e por isso a

[4] Todas as traduções são traduções livres, realizadas pela autora.

negação do testemunho. Na Modernidade o testemunho apenas poderia ser legítimo na medida em que fosse um exercício de nossa própria capacidade cognitiva.

Hume (1973) pensa a confiança no testemunho em termos de fiabilidade (*reliability*) em um evento. Exige-se do ouvinte que verifique a correlação entre o que foi testemunhado e os fatos, e avalie a probabilidade de o testemunho estar correto. Pode-se assumir o testemunho de duas maneiras: como propõe Hume, avaliando o fato ao qual o falante se refere, ou ainda avaliando a fidedignidade e autoridade do falante. O segundo tipo concede a outras pessoas uma significância epistêmica bem maior, conforme McMyler (2011).

A forma como Reid rejeita a concepção de Hume e estabelece a confiança no testemunho é o que determina que autonomia epistêmica torne-se o foco dos debates em Epistemologia do Testemunho. Para Reid (1974) nós somos dotados de uma habilidade de identificar determinados sinais nos testemunhos falados ou escritos. Parte dessa habilidade é inata ao homem, e parte dela é adquirida através da experiência e do costume. Para explicar a crença imediata e não inferencial baseada no testemunho, Reid postula dois princípios: o *princípio da veracidade* e o *princípio da credulidade*. O princípio da veracidade consiste em uma tendência natural a dizer a verdade, e o princípio da credulidade em uma tendência natural a acreditar no que os outros dizem. Reid (1974, p. 119-120) afirma:

> O sábio e benéfico Autor da natureza intencionou que deveríamos ser criaturas sociais e que deveríamos receber a maior e a mais importante parte de nosso conhecimento através da informação de outros, por este propósito, implantou em nossas naturezas duas forças que atuam em conjunto. A primeira é uma propensão para dizer a verdade e usar os signos da linguagem para transmitir nossos reais pensamentos [...] Uma segunda força implantada em nós, por Deus, o ser supremo, é uma disposição para confiar na honestidade dos outros e acreditar naquilo que outros nos dizem. Vamos chamar o primeiro princípio de 'princípio da veracidade'; e o segundo - a contraparte do primeiro - de 'princípio da credulidade'.

Reid (1974) distingue aprender por testemunho de aprender por percepção ou inferência, quando ele afirma que dar ou receber testemunho é uma operação social da mente, assim como dar ou receber

ordens, ou fazer ou receber favores. O filósofo considera que as operações sociais da mente não podem ser reduzidas, ou mesmo explicadas em termos de operações solitárias. Tenta demonstrar que as operações sociais da mente são irredutivelmente sociais apelando para a linguagem. Quando nos referimos em atos de fala a operações sociais sempre utilizamos segunda pessoa, e o uso de segunda pessoa demonstra que o discurso está sendo endereçado a alguém. Promessa, ordem e testemunho sempre são endereçados a alguém, o que demonstraria que são irredutivelmente sociais.

A posição defendida por McMyler, em seu livro *Testimony, Trust and Authority*, pode nos auxiliar a pensar a questão das operações sociais da mente. McMyler (2011, p. 42) afirma que "o tipo de coisas das quais nós estamos perceptualmente conscientes e o tipo de generalizações indutivas que nós obtemos são plausivelmente afetadas pelo que nos foi ensinado e pelo tipo de consciência e inferência que nós temos experienciado em nossos companheiros". Se nós não tivéssemos contato com outras pessoas dificilmente teríamos constituído nossas operações mentais da forma como elas são constituídas.

O debate sobre confiança no testemunho prossegue na literatura recente em Epistemologia. Na abordagem reducionista podemos destacar Goldman (1999) e Kitcher (1992), que consideram que fatores sociais influenciam na forma como concedemos confiança epistêmica. Ambos exigem critérios racionais para avaliar a competência e a fiabilidade das outras pessoas. É importante destacar que os critérios podem variar de pessoa para pessoa, e mesmo assim serem racionais.

Pode-se conceder confiança a alguém em função das circunstâncias em que a pessoa se encontra, quando avaliamos que está em melhores condições de saber sobre o assunto que nós. Pode-se conceder confiança ao avaliar que a pessoa é um especialista em questões daquele tipo. Quando conhecemos o funcionamento social de distribuição de conhecimento podemos formular critérios indiretos para confiar em determinadas fontes. Se conheço o processo de avaliação para publicação em uma revista, tenho razões para confiar, mais ou menos, nos artigos publicados por ela. O uso de critérios racionais permite uma avaliação epistemológica mais adequada dos diferentes sistemas de distribuição do conhecimento.

A perspectiva reducionista é mais facilmente aceita em Epistemologia. Os reducionistas afirmam que se aceita a interação entre sujeitos e a sua relevância no processo de transmissão de conhecimento, mas se preserva uma avaliação racional para conceder confiança. A confiança é fundamentada a partir de critérios racionais, há razões para confiar naquele testemunho. Assim, parece que a confiança epistêmica é contextual, eu atribuo confiança àquelas pessoas, sobre aquelas circunstâncias, naquelas condições. Já em perspectivas antirreducionistas assume-se que o testemunho das pessoas em geral pode ser fonte de conhecimento, ao menos *prima facie*.

McMyler (2011) separa o debate entre reducionistas e antirreducionistas basicamente dividindo-os entre aqueles que exigem que o ouvinte reconheça no falante honestidade ou sinceridade e competência (os reducionistas), e aqueles que admitem que o simples ato de fala é razão para crer (antirreducionistas). Broncano (2008, p. 12) apresenta a mesma divisão, entretanto distingue as posições como evidencialistas e não evidencialistas.

> Explicações de testemunho são geralmente classificadas nas concepções evidencialistas e não evidencialistas, de acordo com a importância que atribuem às características sociais em epistemologia. No lado evidencialista, a posição mais puritana e antitestemunho recusa qualquer tipo de autoridade epistêmica ao testemunho. Geralmente, uma tal posição severa é atribuída a Descartes e Locke como representantes de um individualismo radical. Uma concepção mais liberal é um tipo de reducionismo que admite ao testemunho certa importância epistemológica na medida em que se pode inferir do comportamento prévio do falante que ele é um informante fiável. Classicamente, Hume seria um defensor significativo desta posição inferencial e reducionista (e, mais recentemente, E. Fricker e talvez também J. Lackey). No lado não evidencialista, podemos encontrar autores que veem o testemunho como uma condição epistêmica constitutiva para muitas práticas sociais. Thomas Reid tem sido considerado como o primeiro porta-voz de uma epistemologia mais adequada às características sociais. Alguns filósofos atuais, tais como Coady (1992), Burge (1993) e McDowell (1994) também forneceram argumentos (embora com base em diferentes concepções epistemológicas gerais) que consideram testemunho como uma fonte epistêmica. A partir deste ponto de vista, a autoridade epistemológica deriva da estrutura básica de nossas práticas comunicativas e de nossa

> natureza de criaturas que vivem dentro de um espaço de razões ao invés de uma anterior base evidencial para aceitar o testemunho (BRONCANO, 2008, p. 12).

Para reducionistas o conhecimento testemunhal advém de outras capacidades epistêmicas como observação ou inferência. Em geral, o reducionista exige razões para crer no testemunho de outra pessoa, que envolvem crenças sobre a sinceridade e competência do falante e são independentes da afirmação em questão. Antirreducionistas defendem que conhecimento testemunhal não pode depender de observação ou inferência, e que o ouvinte não precisa saber sobre o falante, sua competência ou sinceridade. Mas, então o que faz com que o testemunho seja capaz de transmitir conhecimento?

Os antirreducionistas precisam responder a essa questão. Se conhecimento testemunhal não envolve inferência ou observação, então quais características exclusivas do testemunho justificam a crença? Alguns autores apostam que a resposta para essa questão pode ser a compreensão do discurso proferido pelo falante. Razões negativas, como dúvidas sobre a competência ou sinceridade do falante, podem anular a justificação.

Poder-se-ia formular uma resposta para tal questão em termos de fiabilidade, uma fiabilidade básica que é inerente a qualquer sociedade humana que tenha sobrevivido. Seres humanos necessitam fiar-se uns nos outros se quiserem manter instituições sociais. Para instituição da sociedade civil foi necessário que se estabelecesse um clima de cooperação, mantido com base na verificação da fiabilidade. É a fiabilidade que possibilita que instituições educacionais sobrevivam. Outro exemplo é o trânsito, quando me disponho a adentrar em um carro e dirigir pelas ruas é porque me fio que as outras pessoas estão dispostas a cumprir as regras de trânsito, assim como eu estou disposta a isso. Do mesmo modo, é por isso que aceito o testemunho de outras pessoas como razão para crer, porque me fio no que elas dizem, enquanto não há nenhuma razão negativa para não o fazer. A fiabilidade é básica para manutenção da vida em sociedade, mas é apenas um primeiro nível de confiança.

Por certo, há circunstâncias em que se pode exigir mais evidências para aceitar o testemunho de alguém, mas isso também ocorre

com outras fontes de conhecimento e/ou justificação. Pode haver casos em que eu não tome como razão para crer a visão, pois as condições de visibilidade eram muito precárias, do mesmo modo que posso não assumir o testemunho de um completo desconhecido como evidência para crer que eu estou com câncer. Nesse caso me interessa que a pessoa seja um especialista, de forma que vou querer verificar suas credenciais para fornecer tal diagnóstico. Mas na maioria dos casos, aceito tanto minha visão quanto o testemunho de outras pessoas como razão para crer. Em termos pragmáticos essa é uma postura que facilita a vida das pessoas. Em minha vida cotidiana não faz sentido checar todas as afirmações a que tenho acesso, embora em alguns casos particulares possa ser necessário.

Mas é errado equiparar testemunho e percepção, afirmando que ambos são fontes básicas de conhecimento. Essa estratégia desconsidera que temos acesso direto à percepção. Percepção é conhecimento de *primeira mão* (*firsthand*), enquanto conhecimento testemunhal é claramente mediado por algo, pelo menos pela compreensão que temos das palavras emitidas pelo falante. McMyler (2011) defende que o debate entre reducionismo e antirreducionismo erra precisamente quando desconsidera que o conhecimento testemunhal é um *conhecimento de segunda mão*, ou seja, é um conhecimento mediado. E a partir disso, busca rejeitar o reducionismo e defender uma forma de conhecimento testemunhal como *conhecimento de segunda mão*. Sua concepção implica a consideração de relações de autoridade e responsabilidade entre falante e ouvinte.

Elizabeth Fricker (1995) também busca apresentar uma proposta alternativa ao debate reducionismo/antirreducionismo. A autora considera que para que um testemunho gere conhecimento ele tem que cumprir determinadas condições de validade, tais como a de que a testemunha seja fidedigna. Uma testemunha fidedigna deve ser sincera e competente. Sobre relatos perceptuais, qualquer pessoa que em condições normais esteja com suas capacidades perceptivas funcionando adequadamente é competente e assim, se estiver sendo sincera é também fidedigna.

Fricker (1994) propõe uma posição híbrida como alternativa à querela reducionismo/antirreducionismo, à qual se convém chamar

reducionismo local. A autora defende, contra o antirreducionismo[5], que há diversas maneiras de o ouvinte obter razões positivas para confiar em um testemunho particular, o que nomeia de redução local. Considera que a redução é necessária para que não haja credulidade por parte do ouvinte. Conceder conhecimento a um ouvinte sem que ele tenha razões positivas para confiar no testemunho é ratificar a credulidade.

Dessa forma, Fricker (1994) pretende fornecer uma concepção que não minimize a importância do testemunho enquanto fonte epistêmica, como o reducionismo é acusado de fazer, mas ressalta a importância de razões positivas para crer. Admite que crianças possam adquirir conhecimento testemunhal sem apelar a outras razões, enquanto adultos devem monitorar a competência e a sinceridade do falante para evitar credulidade, possuindo assim razões independentes para crer no testemunho. Crianças pequenas não possuem a maturidade intelectual necessária para obter razões positivas sobre o testemunho de alguém. Apesar disso, aprendem muita coisa através do testemunho de seus pais ou cuidadores, professores, instrutores. Como afirma Müller (2010, p. 132):

> Crianças em seus primeiros anos de vida dependem quase totalmente do testemunho de seus pais, benfeitores e tutores para aprender sobre o mundo. Todavia, crianças são incapazes de verificar a confiabilidade do testemunho. Inicialmente, elas não têm uma base experiencial suficiente para estarem justificadas em crer que os seus pais, benfeitores, tutores e outros adultos são dignos de confiança. Se aceitássemos o testemunho apenas sob a condição da verificação, então crianças pequenas teriam que avaliar a confiabilidade das fontes dos testemunhos antes de crer nos relatos que lhe são oferecidos. Entretanto, crianças pequenas nem sequer têm o conceito de credibilidade e outras noções importantes para poderem avaliar as fontes testemunhais.

[5] Os antirreducionistas defendem que conhecimento testemunhal só é possível se o testemunho é fonte básica de crença ou se podem obter razões positivas de que o testemunho é fidedigno, mas como em geral não é possível obter tais razões, e apesar disso o testemunho é frequentemente fonte de crença, então o testemunho é fonte básica. Fricker apresenta a argumentação anti-reducionista e ataca o ponto segundo o qual não é possível obter razões positivas, em seu artigo *Against Gullibility*.

Esse é um problema que abordagens reducionistas têm de responder. A proposta de Fricker (1994) assume que as crenças que o ouvinte possui sobre o falante não precisam ser conscientes, mas é necessário que haja razões para crer, que são originadas a partir de um processo de inferência. Mas, crianças não são capazes de realizar esse processo inferencial necessário para obter razões positivas. Por isso, o reducionismo local de Elizabeth Fricker concede justificação não inferencial às crenças testemunhais de crianças. Em geral, crianças não possuem um sistema de crenças suficientemente amplo para buscarem razões positivas acerca do falante. Já no caso de adultos, crer sem razões positivas seria considerado irresponsabilidade epistêmica. Assim, assume que o conhecimento testemunhal não é inferencial somente no caso de crianças até a pré-adolescência.

A autora aceita que testemunho é, geralmente, fonte de conhecimento, mas não aceita um antirreducionismo em função da credulidade na qual, segundo ela, tal teoria está calcada. Desse modo, ela tenta derrubar a premissa antirreducionista de que não se pode obter confirmação independente da fidedignidade da pessoa que testemunha, formulando assim o reducionismo local, como alternativa a um reducionismo global. Mas, a questão que Elizabeth Fricker (1994) precisa responder é: de que forma, ao receber o testemunho de um completo desconhecido na rua, sobre quem se sabe pouco ou nada, alguém pode obter informações independentes com razões positivas relevantes para crença testemunhal?

Um antirreducionista responderia a questão de porquê podemos adquirir conhecimento através de um desconhecido apelando para o conceito de confiança. Uma análise em Filosofia Moral aponta para dois conceitos distintos: fiabilidade (*reliability*) e confiança (*trust*) O conceito de fiar-se remete não apenas a pessoas, mas também a coisas. Nos fiamos no despertador, ou no semáforo, mas também nos fiamos no transeunte desconhecido para nos informar onde fica a estação de metrô mais próxima. Essa relação não envolve vínculos profundos e quando desapontada não gera atitudes reativas. Quando nos fiamos em alguém não nos ressentimos se essa pessoa não age conforme o esperado ou não nos informa corretamente sobre a próxima estação de metrô, apenas nos sentimos desapontados. Do mesmo modo que não nos sentimos traídos quando o despertador não funciona e nos atrasamos para o trabalho.

Confiar é um tipo de relacionamento diferente que gera atitudes reativas quando desapontado, tais como raiva e ressentimento. Quando confiamos em um amigo e ele nos desaponta nos sentimos traídos. Ainda, confiança envolve boa vontade, comprometimento e, segundo alguns autores (MCLEOD, 2011), otimismo para com a pessoa confiada. Quem confia tem que estar aberto aos riscos que essa confiança pressupõe, a tentativa de eliminar o risco através de reflexão racional seguidamente enfraquece a atitude de confiança, reduzindo-a à fiabilidade.

Confiar implica em colocar-se em uma situação de vulnerabilidade à traição. Frequentemente, confiança é incompatível com reflexão racional. Por exemplo, aquela confiança que depositamos nas pessoas com o objetivo de que ajam de modo fidedigno. Confio que meu amigo não retornará a fazer uso de substâncias ilícitas. Confio, não obstante saiba que ele já recaiu no vício muitas vezes e que existe grande probabilidade de recair novamente. Confiança pode nos fazer resistentes a evidências.

O conceito de confiança em Filosofia Moral é definido a partir destas características: uma relação interpessoal de fiabilidade na boa vontade do outro, que envolve aceitação da vulnerabilidade. Confiar é assumir a responsabilidade de identificar a fiabilidade e boa vontade do outro e ter o direito de delegar algo a esse outro. Por outro lado, o confiado assume a responsabilidade de corresponder ao que se espera dele com boa vontade.

Confiança moral implica em aceitação dos riscos e em resistência a evidências. A tentativa de eliminar riscos através de reflexão racional enfraquece o conceito, pois é característica da confiança que se esteja vulnerável à traição e aberto aos riscos de confiar em alguém. A busca por razões para confiar pode anular a confiança, reduzindo-a à fiabilidade. Além disso, ao confiar é comum que desconsideremos evidências contrárias em relação à pessoa confiada. E em Epistemologia é errado crer com base em evidências insuficientes. O conceito de confiança moral não é dirigido para a verdade, pois muitas vezes confiamos por questões que são moralmente significativas, entretanto incompatíveis com fatores epistêmicos. Não podemos reduzir o conceito moral de confiança nos debates em Epistemologia, pois não maximiza os fins epistêmicos de adquirir crenças verdadeiras e evitar crenças falsas.

Ainda, se aceitamos, como alguns autores sugerem (MCLEOD, 2011), que confiar exige otimismo em relação à pessoa confiada, teremos a violação da integridade intelectual do indivíduo, que irá crer de forma desproporcional às evidências, esperando demais do sujeito em quem confia, tornando-se uma pessoa crédula. Otimismo e pessimismo não são atitudes aceitas em Epistemologia porque pressupõem seja esperar demais seja de menos ao invés de levar adequadamente em conta as evidências disponíveis. Deste modo, descartamos a possibilidade de uma redução do conceito moral de confiança (*trust*) na Epistemologia do Testemunho.

Por outro lado, o conceito de fiabilidade pode auxiliar nos debates entre reducionismo e antirreducionismo. O reducionismo local de Fricker (1994) é formulado como uma alternativa ao antirreducionismo, pois a autora considera que a posição antirreducionista leva à credulidade. Mas, se o testemunho for pensado levando em consideração a distinção entre confiar e fiar-se podemos ter uma compreensão mais clara de por que nos fiamos no transeunte que nos informa na rua sem a necessidade de razões positivas.

Concedemos aos transeuntes que nos informam uma fiabilidade (*reliability*) porque, em geral, as pessoas não mentem deliberadamente ao transmitirem informações a completos desconhecidos. Assim é o funcionamento do mundo, fiamo-nos nos sinais de trânsito, nas instituições civis, na Escola, na Polícia, mesmo que por vezes possamos vê-los falhar, mas essa fiabilidade básica é necessária para nossa vida diária. Não se trata de credulidade (*gullibility*), mas de conceder fiabilidade para conseguir sobreviver minimamente.

O conceito de fiabilidade é um conceito que já faz parte da literatura epistemológica desde que Goldman propôs o confiabilismo, na década de 70, sua utilização em Epistemologia do Testemunho, em detrimento do conceito de confiança, ajuda a clarificar o debate. A análise do conceito moral de confiança se faz necessária por possibilitar uma distinção entre confiança e fiabilidade. Nos debates em Epistemologia do Testemunho, o conceito de fiar-se é mais adequado que o de confiar.

REFERÊNCIAS

BRONCANO, F. Trusting others. The epistemological authority of testimony. **Theoria**, 6, p. 11-22, 2008.

COADY, C. **Testimony**: A Philosophical Study. Oxford University Press: Oxford, 1992.

FAULKNER, P. **Knowledge on Trust**. Oxford University Press: Oxford, 2011.

FRICKER, E. Against Gullibility. In: CHAKRABARTI, A. & MATILAL, B. K. (eds.). **Knowing from Words**. Kluwer: 1994. Disponível em: <http://philpapers.org/archive/FRIAG.pdf>. Acesso em: 26 maio 2014.

_____. Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony. **Mind**, 104, p. 393-411, 1995.

GOLDMAN, A. **Knowledge in a Social World**. Oxford University Press: Oxford, 1999.

HUME, D. **Investigações acerca do Entendimento Humano**. Coleção Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

LACKEY, Jennifer. **Learning from Words**: Testimony as a Source of Knowledge. Oxford University Press: Oxford, 2008.

LOCKE, J. **An Essay concerning Human Understanding**. Clarendon Press: Oxford, 1975.

KITCHER, P. Authority, Deference and the Role of Individual Reasoning in Science. In: MCMULLIN (ed.). **The Social Dimension of Science**. Notre Dame University Press: Notre Dame, 1992.

MCLEOD, C. Trust. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy,** 2011. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/trust/>. Acesso em: 20 out. 2011.

MCMYLER, B. **Testimony, Trust and Authority**. Oxford University Press: Oxford, 2011.

MÜLLER, F. M. Conhecimento Testemunhal – A visão não-reducionista. **Veritas**, v. 55, n. 2, p. 126-143, 2010.

REID, T. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Kincaid and Bell: Edinburgh, 1764.

Injustiças epistêmicas, Dominação e Virtudes

Breno Ricardo Guimarães Santos[1]

1. Introdução

'Injustiça epistêmica' é o termo usado por Miranda Fricker para descrever um tipo de injustiça que ocorre quando excluímos a contribuição de uma ou mais pessoas à produção, disseminação e manutenção do conhecimento. Em seu livro de mesmo nome (2007), e em uma série de outros trabalhos[2], Fricker examina de que modo interações interpessoais e sistemas sociais estruturais podem ser responsáveis por influenciar nossa prática cotidiana, consciente ou não, de atribuir status epistêmico a membros de uma comunidade. Seu trabalho se insere em um campo particular da epistemologia contemporânea, conhecido como Epistemologia Social. Um ramo do trabalho filosófico que tem como objetivo uma investigação sobre a dimensão social e sobre a moralidade das nossas práticas epistêmicas, do ponto de vista da sua influência na aquisição de conhecimento e justificação, e da formação racional de crenças.

Fricker aporta neste campo com um tratamento do papel que a injustiça de tipo epistêmico desempenha nessas atividades. E ela o faz, particularmente, através do exame de duas formas primárias deste tipo de injustiça: a *injustiça testemunhal* e a *injustiça hermenêutica*. Sua proposta consiste, em larga medida, em mostrar que algumas das normas que governam as nossas práticas epistêmicas podem ser limitadas por estruturas de poder que se manifestam socialmente. De acordo com essa proposta, a concepção do sujeito conhecedor é essencialmente social, no sentido em que ela está sujeita a inúmeras considerações sociopolíticas (FRICKER, 1998, p. 160). Uma dessas considerações está

[1] CV http://lattes.cnpq.br/6164221411927239

[2] Ver especialmente FRICKER, Miranda. Rational authority and social power: Towards a truly social epistemology. In: **Proceedings of the Aristotelian Society**. Aristotelian Society, 1998. p. 159-177; FRICKER, Miranda. Epistemic justice and a role for virtue in the politics of knowing. **Metaphilosophy**, v. 34, n. 1-2, p. 154-173, 2003; e FRICKER, Miranda. 10. Can There Be Institutional Virtues? **Oxford Studies in Epistemology**, v. 3, p. 235, 2010.

na possibilidade de pressões sociais advindas de relações de poder exercerem alguma influência nas normas epistêmicas de credibilidade que utilizamos para avaliar a autoridade racional de interlocutores em uma troca epistêmica cotidiana. Segundo Fricker, é possível que as normas que regulam a concessão de credibilidade a indivíduos ou grupos envolvidos nessas trocas reproduzam estruturas de poder constituídas socialmente. Ou seja, é possível que pessoas ou grupos que detêm algum tipo de vantagem ou poder social tendam a negar credibilidade a agentes epistêmicos que possuem autoridade racional de fato acerca de determinado assunto. Uma recusa em reconhecer tal autoridade por conta de preconceitos identitários é um dos modos de conceber o que Fricker chama de injustiça epistêmica (1998, p. 170).

Neste artigo, pretendo apresentar alguns detalhes da proposta de Fricker, caracterizando mais cuidadosamente os dois tipos de injustiças que ela examina em seu trabalho principal e apresentando algumas das soluções que ela oferece como estratégias para dirimir as consequências supostamente perniciosas de práticas epistêmicas reguladas por preconceitos de identidade e pela exclusão de agentes de aspectos importantes de uma comunidade epistêmica. Em seguida, discutirei duas críticas mais pontuais às soluções que Fricker oferece, que surgem menos como objeções, no sentido mais forte do termo, e mais como contribuições adicionais a essas estratégias de remediação dos danos de uma prática epistêmica injusta. Particularmente, quero defender que as duas contribuições que apresentarei podem ser pensadas como frutos da mesma preocupação com o escopo estreito da proposta de Fricker, e podem ser pensadas também como oferecendo leituras complementares sobre que caminhos devemos seguir para buscar práticas e comunidades epistêmicas marcadas pela justiça e não pela injustiça.

PARTE I

2. Injustiças testemunhais e injustiças hermenêuticas

Há uma posição de destaque em epistemologia, e mais especificamente em epistemologia do testemunho, que diz respeito às condições que precisam ser cumpridas para que uma pessoa que ouve

um testemunho possa conhecer o conteúdo deste testemunho. Em linhas gerais, essa posição diz que para que uma transação testemunhal seja epistemicamente bem-sucedida é preciso que aquilo que uma pessoa transmite testemunhalmente seja verdadeiro, é preciso também que esta pessoa seja suficientemente confiável em asserir aquilo que está sendo asserido e, por fim, é preciso que o interlocutor que recebe este testemunho tenha razões para crer que o informante é, de fato, confiável (MCKINNON, 2016, p. 437). Em outras palavras, uma troca testemunhal bem-sucedida demanda que o informante, a pessoa que transmite o testemunho em questão, não apenas esteja de posse de alguma autoridade racional acerca daquilo que está sendo transmitido, mas também que a pessoa que recebe esse testemunho reconheça essa autoridade (ou pelo menos não duvide dela) e atribua algum crédito ao informante enquanto informante. Ou seja, que ela reconheça que o que está sendo informado é, pelo menos, verossímil. E se o que está sendo informado for verdadeiro, então temos um caso paradigmático de conhecimento testemunhal.

Parece ser o caso de que nossa aceitação cotidiana de testemunhos respeita as condições acima, ou pelo menos alguma versão delas. Vamos supor, então, que tais condições efetivamente descrevem nossa prática e que, sempre que ouvimos alguém nos informar acerca de algo, formamos julgamentos de credibilidade, de tal modo que reconhecemos ou não agentes epistêmicos como estando de posse de algum tipo de autoridade racional através desses julgamentos. Com essa suposição em mente, podemos nos perguntar: que tipos de problemas podem surgir de uma prática com tais características?

Segundo Rachel McKinnon (2016), a tarefa de julgar a credibilidade de falantes é uma tarefa árdua e cheia de oportunidades para que preconceitos e vieses implícitos e explícitos possam entrar em operação. Em defesa dessa ideia, ela nota que há ampla evidência na literatura sobre vieses implícitos que apontam para o fato de que tendemos a crer com mais frequência em testemunhos advindos de pessoas pertencentes a algumas identidades sociais particulares - homens brancos de classe média, por exemplo - do que naquilo que é informado por pessoas igualmente dignas de credibilidade, ou seja, que possuem a mesma autoridade sobre o assunto em questão, mas que não são socialmente identificadas como fazendo parte do mesmo grupo -

mulheres negras pobres, por exemplo. Podemos pensar em diferentes configurações para casos do tipo. Mas vamos no ater a um caso específico que é tratado por Fricker como exemplar para examinar o tipo de julgamento enviesado que pode acontecer em casos nos quais preconceitos de identidade guiam a prática epistêmica de uma comunidade.

Fricker trata do caso de Tom Robinson, o réu do julgamento descrito por Harper Lee em seu livro *To Kill a Mockingbird*[3]. Tom é um homem negro acusado de abusar sexualmente de uma jovem branca, Mayella Ewell. O julgamento ocorre na zona rural do estado norte-americano do Alabama, uma região que, nos anos de 1930, era marcada pela opressão racial de brancos contra negros. O caso de Tom é exemplar, e exemplarmente descrito por Lee para entender a tensão social envolvida nesta situação de opressão. Durante o julgamento, fica mais do que claro que Tom é inocente. Aliás, concluir o contrário, dadas as evidências disponíveis e defendidas por Atticus Finch, seu advogado, seria demonstrar uma disposição para algum afeto negativo contra Tom, independentemente da motivação de tal afeto. Atticus apresenta evidências decisivas em favor do fato de que Tom não teria como agredir Mayella da maneira que está sendo acusado. Tal agressão demandaria um ato que Tom, por conta de um impedimento físico conhecido, não seria capaz de executar. Mesmo assim, tanto a acusação quanto o júri estão convencidos que Tom é o culpado. Segundo Fricker,

> "Os procedimentos do julgamento mostram o que é, em um sentido, uma luta direta entre o poder da evidência e o poder do preconceito racial, com o julgamento de um júri composto só por brancos sucumbindo, por fim, ao último. Mas a psicologia é sutil, e há uma grande complexidade de significados sociais em operação para determinar a percepção do júri de Tom Robinson como um falante" (2007, p. 23).

O ponto de Fricker é que o que o julgamento mostra mais especificamente é um confronto entre o testemunho de um homem

[3] LEE, Harper. **To Kill a Mockingbird.** London: William Heinemann, 1960; Traduzido para o português em LEE, Harper. **O Sol é Para Todos**. São Paulo: Editora José Olympo. Tradução de Beatriz Horta, 2016

negro e o testemunho de uma garota branca, e como este confronto está permeado por comprometimentos político-raciais. Durante suas falas, Tom Robinson se encontra em uma posição na qual falar a verdade pode lhe colocar uma situação de condenação certa. Mentir também não ajudaria muito. Independentemente de quais sejam as declarações envolvidas no testemunho de Tom, o júri e a acusação já partem de uma convicção prévia acerca do testemunho de pessoas negras, particularmente de homens negros. Tom é condenado, mas não é condenado cinicamente por um júri que aceita as evidências disponíveis, mas delibera em contrariedade a elas. Ele é condenado por um júri convencido de que, não importando o que foi apresentado em tribunal, a palavra de um homem negro não tem o mesmo valor que o testemunho da garota branca.

Para Fricker, todo o livro de Lee é permeado pela ideia de que há uma desconfiança epistêmica implícita, ainda que não esteja expressa nesses termos. De acordo como ela, essa desconfiança nada mais é do que uma distribuição inadequada de bens epistêmicos presentes na nossa economia de credibilidade. O que Tom sofre, neste caso, é o que ela chama de *déficit de credibilidade*. É o caso em que atribuímos menos crédito epistêmico do que é devido para um falante em particular. Mas note que déficit de credibilidade é algo que pode ocorrer mesmo quando não há qualquer viés implícito ou explícito envolvido na avaliação de um testemunho por parte de um ouvinte. O que Fricker quer ressaltar é o caráter social deste tipo de má distribuição de credibilidade. Para ela, Tom sofre de uma injustiça epistêmica sistemática, no sentido em que esse déficit de credibilidade está conectado, através de um preconceito, a outros tipos de injustiça. (2007, p. 27) Injustiças epistêmicas sistemáticas são, então, produtos de preconceitos que "rastreiam" o sujeito em questão através de diferentes dimensões da atividade social.

No caso de Tom, em especial, temos uma vítima de um tipo de preconceito particular, o preconceito negativo de identidade, que o deixa vulnerável a um conjunto de injustiças, incluindo aí a *injustiça testemunhal*. (2007, p. 27) De acordo com uma definição oferecida por Kristie Dotson (2012, p. 26-27), o que há envolvido no caso de Tom é uma associação amplamente sustentada entre um grupo social e um ou mais atributos, onde esta associação incorpora uma resistência à

contraevidência por conta de um investimento afetivo eticamente ruim[4]. A injustiça que Tom sofre é consequência de um poder identitário racial que faz com que o júri, motivado por esta associação negativa, deflacione consideravelmente o crédito epistêmico devido a ele, fazendo com que ele seja incapaz de participar na produção e disseminação de conhecimento relevante. Relevante não só para propósitos epistêmicos locais, mas para quase todos os outros aspectos de sua vida.

Em linhas gerais, então, uma *injustiça testemunhal* ocorre quando uma pessoa que transmite um testemunho sofre um déficit de credibilidade por conta de um preconceito de identidade por parte da(s) pessoa(s) que recebe(m) o testemunho em questão. É um tipo de injustiça epistêmica porque, segundo Fricker, o informante acaba sendo lesado em sua capacidade como conhecedor. Ele acaba sendo lesado em sua habilidade de possuir um status que nós, como membros de uma comunidade epistêmica, consideramos central para que essa pessoa seja vista como um par nesta comunidade[5]. Deste modo, McKinnon defende que ser lesado como conhecedor desta maneira é também sofrer um tipo de dano moral. Isso porque nós damos um valor especial à nossa vida epistêmica, valor este que adquire consequências políticas e sociais. No caso de Tom, o dano político e social é óbvio - ele foi preso por um crime que não cometeu, e sua prisão foi fruto de um julgamento preconceituoso de credibilidade. Mas poderíamos sem problemas pensar em outros danos políticos e sociais causados a vítimas de injustiças testemunhais que, ainda que não sejam tão graves como os danos

[4] Para Dotson, há neste caso uma intenção "patológica" em não acreditar em negros, mas em vez disso acreditar em certas coisas sobre negros.

[5] Por uma questão brevidade, preferi deixar de fora algumas variações importantes do tipo de injustiça epistêmica debatido nesta seção. Fricker fala, por exemplo, da injustiça testemunhal preemptiva, que ocorre quando membros de grupos sociais são excluídos de oportunidades de testemunhar por causa do não-conferimento de credibilidade prévia - como não considerar alguém para uma possível palestra por conta de algum julgamento de credibilidade inadequado com relação à identidade social desta pessoa. Outro tipo de injustiça testemunhal que pode ser destacado é o que Dotson chama de sufocamento testemunhal - uma situação na qual um agente epistêmico omite justificadamente suas contribuições para a produção e disseminação de conhecimento em uma situação na qual seu testemunho muito provavelmente seria recebido com hostilidade. Penso, entretanto, que deixar essas e outras formas de injustiça de fora dessa discussão não afeta o ponto geral que está sendo debatido e defendido.

causados a Tom, influenciam significativamente como determinada pessoa é vista e tratada dentro de uma comunidade.

A injustiça testemunhal é, sem dúvida, o carro-chefe da teoria de Fricker. Nela estão expressas algumas das características centrais das nossas trocas epistêmicas cotidianas, incluindo aí as falhas recorrentes dessas trocas. Há, entretanto, para Fricker, um nível adicional de injustiça epistêmica, que não depende necessariamente de julgamentos localizados com base em estereótipos negativos de identidades, mas que tem uma conexão com esses estereótipos em um nível estrutural.

O que Fricker chama de *injustiça hermenêutica* descreve cenários em que um agente epistêmico tem sua habilidade de entender e expressar suas experiências limitada por preconceitos de identidade estruturalmente estabelecidos de modo a obscurecer áreas significativas dessas experiências sociais. Para Fricker, do ponto de vista epistemológico, aqueles que detêm algum tipo de poder social podem vir a ter uma vantagem injusta, sobre os que não possuem este poder, no trabalho de estruturar entendimentos sociais coletivos (2007, p. 147). Para ela, nossos entendimentos compartilhados do mundo social refletem as perspectivas de diferentes grupos sociais, e o impacto dessas perspectivas pode estar mal distribuído em contextos de relações desiguais de poder. Nesses casos, recursos hermenêuticos, ou seja, ferramentas interpretativas sobre as experiências no mundo, podem estar desigualmente distribuídos. Enquanto as pessoas que estão em uma posição socialmente vantajosa podem facilmente fazer sentido de suas experiências sociais, as pessoas em desvantagem teriam dificuldade em expressar as suas próprias experiências, seja pela inadequação parcial dos recursos hermenêuticos disponíveis para tal ou pela completa inexistência das ferramentas para tornar suas experiências inteligíveis, para elas mesmas e para o conjunto geral da sociedade.

O exemplo central que Fricker usa para caracterizar o que ela chama de injustiça hermenêutica é o caso descrito por Susan Brownmiller, no livro *In Our Time: Memoir of a Revolution*[6], no qual a autora narra um caso em que uma funcionária de uma universidade é vítima daquilo que Alison Bailey (2014, p. 64) chama de uma "atenção sexualizada unilateral" por parte de seu chefe, e sofre consequências

[6] BROWNMILLER, Susan. **In our time: Memoir of a revolution.** Delta, 2000.

epistêmicas e práticas da sua inabilidade em expressar o ocorrido. Em linhas gerais, Brownmiller nos descreve o seguinte caso real ocorrido em 1975 nos EUA: Carmita Wood era uma funcionária do Departamento de Física Nuclear da Universidade de Cornell e foi vítima desta atenção sexualizada unilateral quando um superior, um professor do departamento, tocou deliberadamente em seus seios enquanto tentava alcançar alguns papeis, e a beijou na boca contra sua vontade após uma festa no escritório. Além disso, este superior por diversas vezes tocou em sua própria genitália enquanto estava próximo da mesa de Carmita. Brownmiller nos conta que Carmita tentou evitar situações em que estes atos poderiam se repetir mudando seus hábitos de trabalho, e evitando encontrar com este professor. Mas a mudança de hábitos e a tensão criada pelas investidas por parte do professor acabaram fazendo com que ela desenvolvesse problemas de saúde que motivaram um pedido de transferência e, consequentemente, seu pedido de demissão. Por fim, Carmita entrou com pedido de seguro desemprego, mas teve sua solicitação negada pois ela não estava em posição de descrever adequadamente o que havia acontecido. A única explicação que Carmita foi capaz de dar foi de que o pedido demissão era por conta de razões pessoais.

Brownmiller descreve ainda que o caso de Carmita mobilizou parte da comunidade universitária, que se organizou para quebrar o silêncio sobre o que tinha acontecido. O problema central é que até 1975 não havia um nome específico para descrever aquilo do qual a comunidade deveria falar. O *brainstorm* promovido por essa parcela da comunidade chegou à conclusão de que esse fenômeno sem nome era um assédio, um assédio de natureza sexual. Esta foi a maneira que as mulheres organizadas acharam perfeitamente adequada para explicar toda a classe de comportamentos persistentes exemplificados pelo caso de Carmita e por muitos outros casos que acometem mulheres cotidianamente (2007, p. 150).

Segundo Fricker, pessoas como Carmita Wood sofrem, dentre outras cosias, de uma desvantagem cognitiva por conta de uma lacuna nos recursos hermenêuticos coletivos. Ou seja, elas são vítimas de uma limitação provocada pela existência de uma lacuna onde deveria haver um nome para expressar e interpretar uma experiência social particular. Antes do exercício coletivo de interpretação, pessoas que como Carmita

passaram por experiências abusivas semelhantes estavam em uma "escuridão" hermenêutica, uma escuridão que se configura como uma injustiça causada a suas capacidades como conhecedoras. É este tipo de situação que Fricker chama de injustiça hermenêutica. Para ela, o processo de mobilização que motivou o compartilhamento dos entendimentos primitivos sobre essas experiências "despertou" os recursos necessários para dar significado social com clareza e confiança cognitiva ao que se experienciava muitas vezes em silêncio, por conta de uma má compreensão individual e uma má compreensão coletiva de tais experiências (2007, p. 148). A má compreensão coletiva fica mais patente se pensarmos que não só Carmita estava em uma situação hermenêutica desvantajosa com relação à experiência particular que ela viveu. Antes de 1975, segundo Fricker, o entendimento coletivo acerca de casos que hoje chamamos de assédio sexual estava obscurecido. Se Carmita não possuía as ferramentas adequadas para tratar de sua experiência social, tampouco elas estavam disponíveis ao restante da comunidade. Isso não significa, entretanto, que toda a sociedade estava sendo epistemicamente injustiçada pela ausência dos recursos interpretativos adequados neste caso.

Fricker defende que a injustiça epistêmica é sofrida por Carmita, no caso descrito acima, e não pela comunidade ou ainda pelo perpetrador do abuso. O que faz com que Carmita sofra esta injustiça não está apenas na ausência dos recursos adequados, mas está nos danos que tal desvantagem cognitiva causa a ela. Carmita, e mulheres em situações análogas, sofrem daquilo que Fricker chama de *marginalização hermenêutica*. Todas elas sofrem de uma maquinação social desenhada especificamente para manter suas experiências obscurecidas. As relações de poder de uma sociedade machista, segundo ela, são responsáveis por manter mulheres em uma situação de participação hermenêutica desigual, na qual não só elas não contribuem igualitariamente na criação de recursos hermenêuticos coletivos como também enfrentam limitações nas interpretações individuais das suas próprias experiências sociais.

Um ponto importante de distinção desse tipo de injustiça para o tipo descrito na seção anterior é que, neste caso, o poder identitário não é operado individual e transacionalmente. Perpetrar injustiça testemunhal demanda que um agente, por conta de um preconceito de

identidade, ignore ou desconsidere o testemunho de alguém, atribuindo pouco ou nenhum crédito epistêmico a esta pessoa, não reconhecendo a autoridade racional que ela possui no assunto em questão. No caso da injustiça hermenêutica, o poder identitário está operação em um nível puramente estrutural - não há um culpado em particular. Afinal, podemos pensar, usando o caso de Carmita, que as pessoas responsáveis pela avaliação do seu pedido de seguro-desemprego podem não sustentar implícita ou explicitamente qualquer estereótipo de identidade contra pessoas com a identidade social de Carmita. Mesmo assim, a injustiça é perpetrada neste caso. Isso porque esses agentes, mesmo isentos de uma responsabilização individual, estão inseridos em uma estrutura social que marginaliza pessoas como ela[7].

Com estes elementos em mãos, então, Fricker oferece uma definição refinada de injustiça hermenêutica nos seguintes termos: é a injustiça de ter alguma área significativa de sua experiência social obscurecida do entendimento coletivo devido a um preconceito estrutural de identidade presente nos recursos hermenêuticos coletivos (2007, p. 155). Ainda que guardem diferenças essenciais entre si, o que aproxima os dois tipos de injustiça discutidos até aqui é o caráter preconceituoso envolvido na sua motivação. Em ambos os casos, a causa das injustiças é essencialmente discriminatória. Elas são originadas em um preconceito que afeta pessoas por conta de seu pertencimento a um grupo socialmente impotente, por conta de uma visão, estrutural no segundo caso, preconceituosa acerca da identidade social deste grupo. Em ambos os casos existe a possibilidade de estarmos diante de uma injustiça epistêmica de caráter sistemático. Por um lado, uma injustiça testemunhal sistemática é uma na qual o preconceito de identidade envolvido rastreia o sujeito que é vítima deste estereótipo negativo através de diferentes esferas da atividade social. Por outro lado, no caso da injustiça hermenêutica, a marginalização sofrida pelo agente pode ser sistemática na medida em que ela é acarretada e/ou acarreta outros tipos de marginalização, como marginalizações socioeconômicas.

---

[7] Fricker oferece outros exemplos de injustiça testemunhal que podem ajudar a esclarecer o ponto do exemplo de Carmita. Ela fala do entendimento enviesado que ocorre quando se interpreta, por exemplo, estupro marital como não existente, depressão pós-parto como histeria, relutância ao trabalho abusivo como falta de profissionalismo, etc (2007, 155).

Parece plausível pensar em algumas marginalizações epistêmicas como sistemáticas desse modo, e que venham como consequências de uma susceptibilidade mais geral a diferentes formas de marginalização social. Ainda, como no caso da injustiça testemunhal, não só o agente vítima do tipo de injustiça em questão é lesado primariamente de modo epistêmico, ao ser excluído do compartilhamento de conhecimento em uma comunidade, mas ele também é lesado de forma secundária de modo prático. No caso de Carmita, por exemplo, os danos epistêmicos causados a ela - aquilo que Fricker chama de *exclusão hermenêutica situada* e a perda da *autoconfiança epistêmica* - vêm acompanhados de um dano adicional, expresso nos sintomas físicos e nas consequências práticas decorrentes da sua inabilidade em fazer sentido e expressar a experiência social pela qual ela passou.

Temos então os detalhes que julgo serem mais fundamentais para explicar as duas injustiças epistêmicas discutidas por Fricker. Seu trabalho, entretanto, não consiste apenas em oferecer uma caracterização adequada de tais injustiças, mas consiste também em compreender de que maneira essa caracterização pode apontar para caminhos de correção desses problemas. Particularmente, pelo fato de a injustiça testemunhal ser individual ou agencial, uma tentativa de correção deve, segundo Fricker, envolver uma avaliação da culpabilidade dos agentes envolvidos nessas transações. No caso da injustiça hermenêutica, não há necessariamente agentes infligindo os danos em questão, mas há uma lacuna gerada por preconceitos de identidade presentes no repertório hermenêutico de uma comunidade. Nesse caso, segundo a autora, questões de culpabilidade não surgem da mesma maneira. O que Fricker propõe é uma investigação acerca de se, e quais, virtudes epistêmicas seriam desejáveis para que possamos corrigir e prevenir os danos causados por essas injustiças. A seguir tratarei brevemente dessa estratégia de correção.

3. Virtudes e justiça epistêmica

Em *Epistemic Injustice*, Fricker propõe que pensemos o caminho corretivo das injustiças epistêmicas em termos do exercício de virtudes epistêmicas. Lá, ela defende uma investigação de que tipo de *tendência antipreconceituosa* a sensibilidade de um receptor virtuoso

de testemunhos precisa ter para que ele não reproduza injustiças epistêmicas (2007, p. 86). Que tipo de postura intelectual os jurados do caso de Tom Robinson, por exemplo, deveriam ter para que o testemunho dele fosse recebido de forma adequada, de modo que não contribuísse para uma situação de injustiça? Ou, ainda, que tipo de postura agentes devem ter para que casos como o de Carmita Wood não voltem a acontecer?

Lembremos que, no caso de Tom, o testemunho não é meramente rejeitado por ser epistemicamente inadequado. Ele é rejeitado por conta de uma percepção preconceituosa que o júri tem de Tom (e de pessoas negras em geral). Ou seja, ele é rejeitado por conta de uma falha no julgamento de credibilidade que o júri faz, provavelmente de forma irrefletida, acerca da autoridade racional de Tom. Segundo Fricker, isso é, por sua vez, produto de um treinamento da sensibilidade testemunhal desses ouvintes com base nos preconceitos raciais da época. Neste caso, ela argumenta, há uma falha no nível reflexivo do trabalho intelectual dos jurados. Há uma falha em identificar o preconceito presente na sua sensibilidade testemunhal, em investigar reflexivamente o conflito entre a desconfiança contra Tom causada por sua "sensibilidade corrompida" e a confiança que uma atenção apropriada à evidência deve motivar, que é o mínimo exigido por Atticus Finch, o advogado de Tom (2007, p. 89-90). Para Fricker, em cenários formais como esse, há uma obrigação por parte dos jurados de fazer essa reflexão, de tentar corrigir as distorções causadas pelo treinamento enviesado das suas sensibilidades testemunhais.

O fato dos perpetradores de injustiça testemunhal nesse e em outros casos mencionados pela autora estarem de posse de uma sensibilidade testemunhal "programada" sistematicamente para julgamentos de credibilidade inadequados, entretanto, não faz com que eles estejam isentos de culpa epistêmica e moral, do ponto de vista de Fricker. Independentemente do tipo de treinamento que essas sensibilidades receberam, ainda é o caso de que essas pessoas respondem inapropriadamente ao testemunho quando falham em avaliar todas as evidências disponíveis em favor desse testemunho. Ainda que possamos atribuir alguma culpa à operação estrutural do poder identitário reforçado por uma sociedade racista, isso não isenta a responsabilidade agencial que os jurados têm ao não exercerem um tipo

de consciência crítica[8] acerca do que está sendo transmitido, um tipo de análise que poderia corrigir aquilo que Fricker chama de uma "operação contrarracional de poder identitário" que está distorcendo seus julgamentos de credibilidade (2007, p. 90-91).

O ponto de Fricker é que o recebimento de testemunhos demanda, por parte do ouvinte, um tipo de responsabilidade testemunhal que contenha uma reflexão crítica acerca do julgamento de credibilidade que está sendo feito. Uma reflexão que envolva uma atenção especial ao impacto do seu julgamento automático do testemunho em questão, e como esse julgamento é influenciado não só pela identidade social da pessoa que transmite a informação, mas também pela sua própria identidade. Fricker sugere, então, que uma maneira de evitar injustiças do tipo é adotar uma virtude antipreconceituosa corretiva, uma que corrija o curso da nossa avaliação epistêmica de volta em direção à verdade. A esta virtude corretiva ela dá o nome de *justiça testemunhal*. Uma virtude cuja posse nos permitiria neutralizar confiavelmente o preconceito presente nos nossos julgamentos de credibilidade.

A função particular desta virtude, ainda que varie de um caso para outro, gravitaria em torno da ideia de que, a partir da suspeita de que pode haver preconceitos de identidade envolvidos nos nossos julgamentos de credibilidade, troquemos o modo irrefletido de análise epistêmica por uma reflexão crítica ativa para identificar como um possível preconceito poderia estar influenciando nosso julgamento. Se for constatada a influência de preconceitos de identidade no julgamento em questão, estaríamos em posição de neutralizar, corrigir e compensar a avaliação inadequada que havíamos feito (2007, p. 91).

Há uma diferença, entretanto, entre este ato particular de virtude[9], ou seja, um ato essencialmente corretivo em que uma reflexão crítica motivada pelo sentimento de justiça testemunhal é colocada em prática para corrigir nossos julgamentos de credibilidade, e a posse

---

[8] *Critical awareness* (2007, p. 90).

[9] Para uma discussão acerca da diferença entre meros atos de virtude e a posse efetiva de virtudes, ver ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. **Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge.** Cambridge University Press, 1996.

completa da virtude da justiça epistêmica. Ou pelo menos entre o ato e a ideia de que somos agentes virtuosos epistemicamente justos. Para Fricker, se a posse da virtude completa é o ideal que estamos perseguindo, então precisamos estar em posição de, espontaneamente e imediatamente, julgar de modo confiável as credibilidades em questão, de maneira que este julgamento não envolva preconceitos de identidade e seja feito sem a necessidade de uma reflexão crítica ativa. Fricker sugere que,

> "Um ouvinte completamente virtuoso, no que tange à virtude da justiça testemunhal, é alguém cuja sensibilidade testemunhal tem sido adequadamente recondicionada por experiências corretivas suficientes, de modo que agora ela emite automaticamente julgamentos corretos de credibilidade. É alguém cujo padrão de julgamentos espontâneos de credibilidade mudou sob a luz de correções antipreconceituosas passadas e que mantém uma responsividade contínua a este tipo de experiência." (2007, p. 97)

A virtude completa é um ideal que demanda a posse dos requisitos reflexivos descritos por Fricker. Parece improvável, entretanto, que cheguemos a esse patamar de justiça testemunhal, dada a amplitude da nossa experiência social cotidiana. A proposta de Fricker, então, aponta para uma direção na qual nossa prática de reflexividade crítica acerca dos nossos julgamentos seja confiável em lidar com preconceitos de identidade e sua influência nesses julgamentos, a despeito da natureza volátil de alguns desses preconceitos.

Essa estrutura corretiva presente no que eu estou chamando aqui de atos de virtudes testemunhais também está sempre presente na virtude epistêmica que, segundo a autora, é necessária para dar conta do tipo de exclusão causado pela injustiça hermenêutica. O que Fricker chama de virtude da *justiça hermenêutica* é uma que envolve uma sensibilidade a casos nos quais a ininteligibilidade comunicativa de uma pessoa ao tentar expressar algo se deve a uma dificuldade objetiva, a uma lacuna nos recursos hermenêuticos coletivos, e não a uma falha ou incapacidade subjetiva intrínseca a essa pessoa. Parte desta sensibilidade consiste em o ouvinte estar reflexivamente consciente de como esforços comunicativos podem ser dificultados por injustiças interpretativas atreladas à identidade social de algumas pessoas. O papel desta virtude,

segundo a presente proposta, é regular julgamentos de credibilidade de modo a compensar o dano epistêmico causado a interlocutores marginalizados pelo ambiente hermenêutico pouco inclusivo. O ouvinte hermeneuticamente virtuoso, de acordo com Fricker, é aquele que, em contextos práticos, gera um ambiente hermenêutico mais inclusivo, seja através do diálogo apropriado com seu interlocutor - o ouvindo de forma socialmente consciente e proativa - ou, quando as condições práticas para o diálogo não estão presentes, através de um agnosticismo sobre o que foi informado, de modo em que ele mantenha sua mente aberta ao que está sendo transmitido (2007, p. 169-172). No caso de Carmita Wood, por exemplo, um ouvinte hermeneuticamente virtuoso poderia interpretar sua incapacidade de expressar sua experiência problemática não como um sinal de que a experiência não ocorreu ou de que não há qualquer coisa errada com tal experiência. Um ouvinte virtuoso deveria, através da sua consciência social reflexiva sobre as limitações hermenêuticas presentes em uma comunidade, tentar compensar as deficiências expressivas e cognitivas que podem ser causadas por tais limitações. Visando isso, ele poderia estabelecer um diálogo mais atencioso e proativo do que normalmente é requerido em trocas comunicativas cotidianas. Ou ele deveria pelo menos manter a mente aberta para a possibilidade de existirem limitações desse tipo.

Ambas as virtudes defendidas por Fricker cumprem um papel duplo, de um lado ético e de outro epistemológico. As duas dizem respeito, imediatamente, ao fim epistêmico de neutralizar localmente o impacto de preconceitos estruturais de identidade na nossa prática epistêmica cotidiana. Mas além disso, as duas têm um caráter híbrido no que diz respeito aos seus fins. Dado que os tipos injustiças que elas pretendem corrigir são originadas em relações desiguais de poder social, os fins epistêmicos da justiça testemunhal e da justiça hermenêutica devem influenciar, ainda que em um grau pequeno, a estrutura geral de organização de poder nesta sociedade. Para Fricker, por menor que seja esta influência epistêmica na mudança social geral, do ponto de vista da troca epistêmica cotidiana, sua influência é fundamental para promover a justiça (2007, p. 175).

Há, entretanto, autores e autoras que questionam a eficácia da solução individual de Fricker para a redução efetiva das injustiças epistêmicas estruturais. Parte da preocupação está na ideia de que a

adoção de virtudes epistêmica individuais não seria capaz de, a longo prazo e de modo sistemático, causar a mudança que as nossas práticas epistêmicas precisam para se tornarem globalmente mais justas. Na segunda parte do trabalho apresentarei duas críticas à proposta de Fricker com base em uma incredulidade deste tipo.

PARTE II

4. Injustiças epistêmicas e dominação

Um dos críticos à proposta de Fricker é James Bohman, particularmente em seu artigo intitulado *Domination, Epistemic Injustice and Republican Epistemology* (2012). Neste trabalho, Bohman oferece uma defesa da ideia de que atitudes psicológicas não fornecem a base explicativa adequada para a disseminação e manutenção de injustiças epistêmicas sistêmicas. Segundo ele, precisamos mudar o foco de análise - deixar de pensar que essas injustiças são causadas por preconceitos de identidade, e partir para uma avaliação política mais ampla desses casos, considerando que sua origem está essencialmente nas relações de dominância entre grupos e indivíduos em uma sociedade (2012, p. 175).

Para sustentar sua posição, Bohman lança mão de uma versão epistemológica do que em filosofia política tem sido conhecido por *neorrepublicanismo*. Em linhas gerais, uma teoria política neorrepublicana é uma que defende que os meios para reduzir injustiças sociais envolvem necessariamente a minimização da dominância de um grupo ou de uma pessoa sobre outras. É central, então, para teorias neorrepublicanas, que pensemos em liberdade política e justiça social em termos de *não-dominação* ou *independência (ou a ausência) de poderes arbitrários*. Autores alinhados a essa proposta concebem este tipo de liberdade como um tipo de independência estrutural, um cenário onde a condição dos sujeitos não admite poderes arbitrários de um senhor. Assim, uma pessoa livre não é apenas uma pessoa em um cenário livre de interferência política arbitrária, mas sim uma pessoa em um

cenário no qual a capacidade de interferir arbitrariamente na vida alheia não é possuída por qualquer grupo ou indivíduo (PETTIT, 1999, 165)[10].

Uma maneira de interpretar o que esses autores entendem por 'poder arbitrário' consiste na ideia de que este é um poder que não está confiavelmente limitado pelos interesses e pelos objetivos compartilhados por todas as pessoas de uma sociedade. Deste modo, uma pessoa dominada é aquela que não consegue garantir sua situação de liberdade frente a um poder que tem a capacidade de, a qualquer momento, violar regras e interesses compartilhados ou que apontam para o bem comum. Exemplos do tipo vão desde a introdução de formas de dependência através de políticas e legislações que traem o interesse coletivo até o cenário de um governo autocrático ou despótico com poderes arbitrários.

Para Bohman, seria possível construir uma versão neorrepublicana do tipo de teoria expressa por Fricker. Esta versão partiria de um princípio comum à proposta dela, no sentido em que reconheceria que as injustiças em questão expressam a falta de um status fundamental para o agente - no caso político básico esse status seria a liberdade política e no caso epistêmico seria o status como conhecedor. No entanto, segundo ele, a solução para a ausência desse status epistêmico fundamental passa essencialmente pela normatividade republicana acerca das injustiças epistêmicas e não por concepções de virtude (2012, p. 177). Para o autor, uma concepção neorrepublicana de dominação pode explicar mais adequadamente as formas de injustiça epistêmica, as concebendo como a negação de um status comunicativo e de autoridade epistêmica. Com isso, Bohman sugere que esta noção pode partir do epistêmico, e da negação dessas considerações básicas, para uma explicação de como outras formas de injustiça podem se seguir desta. Nessa leitura, ambas as injustiças epistêmicas apresentadas por Fricker seriam motivadas antes por uma base sistêmica de dominação que pode encontrar respaldo em atitudes psicológicas incidentais, que é como Bohman entende os preconceitos de identidade, do que pelas

[10] Para uma discussão detalhada sobre teorias neorrepublicanas, ver LOVETT, Frank. Republicanism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition),** Edward N. Zalta (ed.). Forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/republicanism/>.

atitudes psicológicas em si. Segundo ele, injustiças epistêmicas são, de fato, formas de dominação política, nas quais uma pessoa ou um grupo nega a outras pessoas ou grupos status epistêmicos básicos. Por essa razão, então, seria ineficaz falar de virtudes epistêmicas como o caminho de solução, ou de mera correção, de cenários epistêmicos injustos (2012, p. 177).

Para ele, o que as injustiças descritas por Fricker expressam é uma dominação em uma forma fundamental. É uma dominação que nega às pessoas sujeitadas a ela a capacidade de se endereçar a outras pessoas ou de ser endereçada por elas. Capacidades que seriam, nesta perspectiva, condições mínimas para a participação em diversas práticas epistêmicas. Como vimos, Fricker atribui tal negação ao exercício de um tipo de poder identitário, que ainda que tenha origem estrutural, pode ser exercido agencialmente, através do controle de uma pessoa pela outra. Segundo a crítica feita por Bohman, este poder identitário, seja estrutural ou agencial, nada mais é do que a primeira instância do poder dominante que ele quer ressaltar. Segundo ele, é difícil ver como a situação de Tom Robinson, por exemplo, expressa algo menos do que dominação, uma dominação que é tão pervasiva que ele não pode sequer falar a verdade sem se autoincriminar, uma dominação que é a "continuidade da escravidão por outros meios" (2012, p. 179).

Tom não possui status comunicativo não apenas por conta de um preconceito agencial de identidade, mas por conta de um código de hierarquia racial dominante. Uma hierarquia que opera, como Fricker defendeu, rastreando sistematicamente o sujeito através de diferentes outras dimensões de sua atividade social. Neste cenário, ser como Atticus Finch e possuir as virtudes epistêmicas apropriadas para a defesa de Tom é, segundo Bohman, insuficiente para garantir um tratamento igualitário para ele. Se o sistema legal responsável por decidir o destino de Tom é profundamente injusto, seria preciso que ele fosse confrontado com medidas mais amplas do que a mera virtude individual da justiça testemunhal. Situações de desigualdade causadas por dominação demandam, para o autor, a *não-dominação* em um nível estrutural possibilitada por um sistema igualitário.

Neste ponto, penso que Bohman talvez esteja fazendo uma interpretação mais forte do que Fricker pretendeu acerca do papel das virtudes individuais na solução de injustiças testemunhais. Me parece

que a posição de Fricker é mais moderada, mais reformista, do ponto de vista da conduta adequada de cada um dos agentes epistêmicos envolvidos. Dizer que as virtudes de Atticus não são eficazes em garantir a igualdade de Tom perante o sistema é perder o ponto da função da posse da virtude por Atticus e do que Fricker pensa que é necessário para que o sistema geral seja regulado - através da posse confiável da virtude da justiça epistêmica por todos os agentes envolvidos na situação e não meramente pelos atos virtuosos de Atticus. Esta objeção inicial talvez seja contemplada pela proposta de justiça epistêmica que apresentarei na próxima seção. Por enquanto, podemos seguir com a apresentação da posição de Bohman.

De acordo com esta posição, as injustiças epistêmicas descritas por Fricker são tipos de *injustiças de dominação*. E do mesmo modo que podemos pensar republicanamente em soluções para injustiças de dominação meramente sociais, sem o aspecto epistêmico, passando necessariamente por uma revisão das instituições que autorizam essa dominação, devemos pensar também em soluções institucionais para as injustiças de dominação epistêmicas. Ainda que Fricker conecte as injustiças epistêmicas em questão a padrões mais gerais de opressão social, ela precisa fazer mais que isso. Para Bohman, identificar preconceitos de identidade como não-acidentais ou como algo mais que epifenômenos é diferente de identificá-los como a base de uma determinada exclusão (2012, p. 181). Segundo ele, é difícil ver por que preconceitos de identidade devem ser tidos como o principal mecanismo para avançar exclusões quando uma explicação por meio da ideia de dominação sistemática está disponível. Injustiça epistêmica, em sua proposta consiste então na injustiça causada por um ou mais poderes arbitrários, cuja posse permite que, a qualquer momento, um ou mais status epistêmicos e comunicativos sejam negados a indivíduos ou grupos. Nos casos específicos tratados por Fricker, as vítimas dessa injustiça são incapazes de comunicar sua experiência, ou fazê-lo de modo inteligível e, por consequência, são incapazes de participar adequadamente do compartilhamento de conhecimento. Na presente proposta, preconceitos de identidades são itens incidentais dessa descrição, que nos ajudam a entender quais as ferramentas de sustentação de uma dominação, mas não são a dominação em si, ou sequer a causa da injustiça epistêmica em questão. Uma teoria do tipo,

defende Bohman, nos ajuda não só a entender como cada caso de injustiça epistêmica é possível, mas nos ajuda a perceber também como essas injustiças se encaixam em um padrão mais amplo de justiça social, no sentido em que facilita a compreensão da ideia de que as injustiças epistêmicas não apenas estão associadas a injustiças sociais como são uma manifestação direta destas injustiças, do mecanismo de dominação presente em determinada comunidade.

Se a descrição acima estiver correta e a melhor maneira de explicar as injustiças epistêmicas seja através de um apelo à ideia neorrepublicana de dominação, então as soluções para esses problemas devem passar também pelo mesmo tipo de estratégia que neorrepublicanos pensam ser necessária para dar fim à dominação, de um modo geral. E essa ideia, segundo Bohman, não envolve a adoção de virtudes epistêmicas, como é sugerido por Fricker. Lembremos que, para Fricker, o caminho de neutralização ou correção das injustiças deve passar por um desenvolvimento de uma sensibilidade epistêmica, expressa em uma consciência crítica da influência das identidades sociais envolvidas nas trocas epistêmicas. Com essa consciência crítica no lugar, teríamos a possibilidade de corrigir localmente nossos julgamentos e contribuir, em pequeno grau, para uma mudança paulatina das distorções sistemáticas da nossa atividade epistêmica. Para Bohman, isso não é suficiente. Dado que, segundo sua posição, injustiças epistêmicas sempre envolvem formas de dominação, dominação esta que tem sua origem na configuração inadequada das instituições sociais compartilhadas, não há solução eficaz possível que passe apenas pela correção localizada dessas injustiças (2012, p. 182). Essa solução deve, necessariamente, mirar na dominação e passar pela reforma de instituições socialmente e epistemicamente injustas, e pela criação de novas instituições justas do zero. Devemos enfrentar a forma mais básica e ostensiva de injustiça, que é a injustiça da dominação - a injustiça de estar vulnerável ao poder social e político arbitrário de uma ou mais pessoas.

De acordo com Bohman, o poder identitário ressaltado por Fricker só existe na medida em que há a capacidade de alguns possuidores de algumas identidades de dominar outras pessoas, negando status e direitos básicos a estas. Desse modo, o poder identitário seria uma consequência direta de um poder arbitrário de

dominação anterior. Dado que nos exemplos de Tom e Carmita há um aspecto estrutural que explica, em alguma medida, as injustiças pontuais que eles sofrem, a explicação neorrepublicana para o que há de estrutural e sistêmico nessas injustiças estaria na ideia de que elas nada mais são do que expressões particulares de dominações mais gerais, como são as dominações de raça e gênero, respectivamente. Para Bohman, remediar situações do tipo demanda esforços coletivos e institucionais. Meramente enfatizar o tipo de agente epistêmico virtuoso que o ouvinte deve ser parece, segundo ele, insuficiente para encarar diretamente as marginalizações, os silenciamentos e os sufocamentos epistêmicos, além de suas causas.

Tomando uma interpretação aristotélica do papel que as virtudes têm, Bohman comenta que elas são originadas na vivência em uma boa comunidade política. Ou seja, ainda que elas sejam importantes para regular e manter essas vivências, elas não são anteriores a estas. As virtudes então, do ponto de vista neorrepublicano, são virtudes cívicas advindas do estado, da política, e não virtudes individuais meramente motivacionais (2012, p. 183). Ou seja, ainda que tais virtudes possam criar um ambiente mais receptivo, a injustiça em si não pode ser sanada apenas por elas. É preciso que se reforme as instituições, que se garanta a boa vida política em comunidade, para que possamos preencher com as desigualdades sociais sistêmicas as lacunas que permitem a resiliência das injustiças epistêmicas. Para Bohman, se as injustiças das quais estamos tratando são estruturais em alguma medida, algo que Fricker não rejeitaria, então precisaríamos responder a elas com soluções estruturais. O neorrepublicanismo epistemológico de Bohman, consiste então na criação de mecanismos institucionais pautados pela não-dominação, mecanismos que deem poder de não-dominação a todas as pessoas, de modo que ninguém seja capaz de privá-las de status fundamentais, de privá-las, mais especificamente, da participação da comunidade epistêmica. Em um estado constitucional republicano, por exemplo, a não-dominação deve ser o objetivo de instituições justas. Essas instituições, sob o domínio de leis visando a liberdade de todos, seriam capazes de eliminar por completo os tipos de dominação que levam a injustiças epistêmicas sistemáticas ao mesmo tempo em que garantiriam o direito de não-dominação para todas as pessoas, direito

este que, no contexto epistêmico, seria ampliado cada vez mais pela participação ativa e democrática no discurso social.

Em linhas gerais, Bohman não oferece uma rejeição da proposta de Fricker. Ele parte do pressuposto que Fricker está certa ao identificar as situações de exclusão epistêmica descritas nos exemplos como injustiças epistêmicas. Sua objeção é, como vimos, à caracterização que Fricker faz das causas de tais injustiças e das soluções que se seguem delas. Fricker propõe que a correção daquilo que ela vê como causado por preconceitos de identidade deve estar na adoção de virtudes individuais que confiavelmente levem a práticas epistêmicas mais justas. Para Bohman, a mudança deve acontecer não em um nível individual, mas em um nível institucional. Passando pelo reconhecimento de que preconceitos de identidade são apenas incidentais à causa das injustiças epistêmicas que, segundo ele, está na dominação que algumas pessoas e grupos exercem sobre outras, até chegar a uma reforma dos mecanismos institucionais de modo que eles não só incorporem preceitos republicanos de liberdade e não-dominação, mas que também os promovam e os garantam. A proposta que discutirei na próxima seção é uma que, do meu ponto de vista, seve como um meio termo para as duas posições contrastadas até aqui. É uma que não rejeita a solução teórica das virtudes de Fricker ao mesmo tempo que entende que mudanças estruturais e institucionais são fundamentais para avançar o tipo de justiça que Fricker está defendendo.

5. Virtudes institucionais e justiça epistêmica

Do mesmo modo que Bohman fez em sua crítica à proposta de Fricker, Elizabeth Anderson em seu artigo *Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions* (2012) concede boa parte dos méritos do trabalho de Fricker em teorizar sobre a relação entre limitações da agência epistêmica e limitações sociais tendo como pano de fundo teorias da justiça, mas considera que a solução central que ela oferece para os neutralizar ou corrigir os danos epistêmicos causados pela nossa conduta intelectual inadequada não parece dar conta de todo esse trabalho.

A ideia central de Anderson é que a teoria da justiça epistêmica de Fricker, por ser em larga medida *transacional*, no sentido em que demanda apenas que indivíduos estejam de posse de mecanismos

compensatórios para lidar localmente com as desvantagens do sistema, não é capaz de responder a questões mais complexas e globais cujas respostas, segundo Anderson, demandariam contribuições de inúmeros indivíduos. Para ela, ainda que Fricker reconheça dois níveis de injustiça em operação, a injustiça agencial presente em trocas testemunhais e a injustiça estrutural da carência de recursos hermenêuticos adequados, sua solução está confinada apenas à operação das virtudes individuais, que não são amplas o suficiente para lidar com os aspectos estruturais e sistêmicos do problema.

Lembremos que, do ponto de vista da teoria de Fricker, as injustiças das quais ela está tratando podem assumir uma forma sistemática e uma forma estrutural quando, respectivamente, os estereótipos negativos de identidade afetam os agentes através de outros domínios sociais e se impõem entre esses agentes e o acesso a bens outros que não epistêmicos, e quando instituições ou mecanismos institucionais são moldados de modo a excluir pessoas ou grupos do compartilhamento de conhecimento, sem a necessidade de que agentes específicos em contextos transacionais mantenham algum estereótipo negativo de identidade com relação a essas pessoas. Os exemplos de Tom Robinson e Carmita Wood são ilustrativos de casos como esses. No entanto, independentemente de como classificamos esses casos, a proposta de Fricker é bem clara em estabelecer que injustiças desse tipo podem e devem ser rastreadas até os preconceitos de identidade que são manifestados transacionalmente, seja de modo local ou através de uma série histórica de trocas epistêmicas enviesadas. Portanto, injustiças que se manifestam transacionalmente devem ser corrigidas transacionalmente. Por um lado, pela adoção da virtude individual da justiça testemunhal, na qual um agente considera reflexivamente seus possíveis vieses e o papel da identidade social no julgamento de credibilidade que ele faz sobre o que está sendo testemunhado. Por outro, através da adoção da virtude individual da justiça hermenêutica, na qual um agente avalia caridosamente as limitações expressivas e cognitivas de uma outra pessoa, considerando que elas não são falhas subjetivas inerentes àquela pessoa, mas consequências objetivas da falta de ferramentas hermenêuticas coletivas adequadas para tratar do assunto em questão.

Anderson argumenta que, por mais necessárias que tais virtudes individuais sejam, elas enfrentam alguns desafios importantes. Particularmente, ela pensa que estas virtudes podem não ser capazes sequer de neutralizar localmente os preconceitos de identidade expressos agencialmente, dada a carência de elementos estruturais de justiça que poderiam suportar essas correções locais. Ou ainda, talvez elas possam não dar conta de injustiças estruturais que podem ser localmente não-preconceituosas, mas que requerem soluções estruturais. Com relação ao primeiro desafio, Anderson comenta que a virtude da justiça testemunhal é forçada, muitas vezes, a operar no escuro. Dado que muitas vezes não temos a medida dos nossos próprios preconceitos, não temos condições de corrigir adequadamente nossos vieses. Ou seja, ainda que aceitemos a proposta de Fricker de que, em casos de troca testemunhal, devemos ser reflexivamente críticos dos nossos próprios julgamentos, ainda é o caso de que essa demanda cognitiva é dificultada ou impossibilitada em alguns ambientes, como ambientes que demandam respostas rápidas acerca com que está sendo transmitido (2012, p. 167-168). Fricker, entretanto, já se adiantou a esta objeção (2010) e sugeriu que agentes virtuosos podem treinar a sua sensibilidade a qualquer dissonância cognitiva entre percepções preconceituosas que eles possam vir a ter e o endosso que eles fazem de normas epistêmicas não-discriminatórias. Desse modo, a virtude da justiça testemunhal pode ser praticada suficientemente, através da reflexão possibilitada por essa sensibilidade, até se tornar automática e habitual.

Para Anderson, Fricker pode até estar certa de que nossas sensibilidades podem ser treinadas dessa maneira. Ela comenta, entretanto, que ainda é o caso de que precisamos aprender com o tempo a praticar essa virtude, de modo que até ela se tornar habitual e automática muitos casos de dissonâncias cognitivas não seriam percebidos. Para remediar isso, Anderson defende que precisamos aliar as virtudes individuais propostas por Fricker a soluções estruturais, que não vêm para competir com as soluções individuais, como é o caso das soluções estruturais de Bohman, mas vêm para dar condições favoráveis a elas (2012, p.168). Essas soluções estruturais, para Anderson, seriam como soluções virtuosas para agentes coletivos - virtudes coletivas através das quais se estabelece compromissos institucionais de

cumprimento dos princípios institucionalizados pensados para atingir a justiça testemunhal. Penso que o ponto mais geral de Anderson aqui está, por exemplo, na ideia de assegurar um compromisso institucional através do qual há tempo hábil para que um julgamento de credibilidade seja feito de forma não-enviesada. Ou seja, supondo que podemos vislumbrar agentes testemunhalmente justos através de atos automáticos e habituais de justiça testemunhal, poderíamos vislumbrar também instituições testemunhalmente justas através da oferta de condições para que aqueles atos de justiça testemunhal ocorram.

O foco que Anderson põe sobre soluções estruturais para a injustiça epistêmica reforça a ideia de que não apenas fatores locais, como os preconceitos de identidade expressos individualmente, são causas do tipo de déficit de credibilidade que é dispensado às vítimas dessas injustiças. Para ela, precisamos expandir nosso entendimento das soluções para essa injustiça ao mesmo tempos em que expandimos nosso entendimento dos caminhos institucionalizados de reprodução de desigualdades como essas. Para ela, há pelo menos três fatores estruturais que causam déficit de credibilidade com base em pertencimento a grupos ou identidades sociais que não envolvem, necessariamente, um preconceito de identidade expresso localmente na troca testemunhal. O primeiro deles tem a ver com a acesso que determinado grupo tem a marcadores de credibilidade. Como exemplo, podemos pensar em sociedades que excluem sistematicamente grupos sociais do acesso a um bem particular, como a educação de qualidade. Casos em que um bem como esse é negado são comumente casos em que outras oportunidades sociais são negadas, como o acesso a empregos de qualidade. Em um cenário como esse, Anderson argumenta, ainda que negar o emprego a uma pessoa não-qualificada para ele não seja um caso de injustiça transacional, o fato de tal pessoa não conseguir o emprego é um caso de injustiça estrutural.

Um caso que acredito ser mais explicitamente epistêmico nessa linha de raciocínio seria a atribuição de um déficit de credibilidade a uma pessoa negra na zona rural de um estado do sul norte-americano durante a vigência de leis segregacionistas. É possível pensarmos, neste cenário, em uma pessoa não-racista que nega justificadamente crédito testemunhal a um homem negro acerca de um assunto sobre o qual ele conhecidamente não tem domínio, mas não o tem por conta da

segregação educacional que operou durante muito tempo nessa região. A negação de bens epistêmicos desse tipo a esta pessoa negra não se configura em um tipo de injustiça transacional do tipo descrito por Fricker. Mas o fato de que essa pessoa negra não está em condições de participar do compartilhamento de conhecimento dessa maneira é uma injustiça epistêmica estrutural.

O segundo fator estrutural que ela apresenta como explicação para a manutenção dessas práticas epistêmicas problemáticas é o *etnocentrismo*. O etnocentrismo aqui pode ser entendido como um viés em favor dos grupos aos quais pertencemos. Segundo Anderson, há indícios que mostram que um viés desse tipo pode não vir acompanhado de algum preconceito ou antipatia contra outro grupo. Ou seja, o etnocentrismo não precisa estar sustentado por algum estereótipo de identidade acerca de algum grupo social, ainda que esse estereótipo geralmente rastreie desigualdades sociais sistemáticas. Ela nota que, ainda que pensemos que, do ponto de vista epistêmico, a única consequência que um etnocentrismo geraria seria uma que não é necessariamente uma injustiça epistêmica, como o ato de conceder mais crédito epistêmico a membros do seu próprio grupo do que a membros de outros grupos que não o seu - o que, segundo ela, muitas vezes é expresso em uma confiança interna ao grupo que pode ser útil na divisão do trabalho epistêmico - o etnocentrismo também pode causar casos de injustiça testemunhal. Em particular, se o etnocentrismo está sincronizado a desigualdades sistemáticas injustas, então ele poderá, por exemplo, fazer com que grupos etnocêntricos em vantagem desconsiderem o testemunho advindo dos grupos em desvantagem. Se a desvantagem social for motivada pela identidade segregada, então este seria um caso de injustiça testemunhal estrutural (2012, p. 169).

O terceiro e último fator que Anderson considera explicativo para a atribuição de déficit de credibilidade é o que ela chama de "*viés da realidade compartilhada*". Em linhas gerais, esse viés seria a tendência de indivíduos que interagem frequentemente em convergir acerca de seus julgamentos sobre o mundo. Ainda que Anderson pense neste fator contingentemente, do mesmo modo que faz com o etnocentrismo, pensando nele como um fator que transacionalmente pode ser útil para manter uma coesão na investigação epistêmica, ela defende que, dada a natureza excludente desse viés, ele pode ser o

veículo que espalha injustiça estrutural para outros contextos. Por exemplo, reclamações advindas de pessoas em situação de desvantagem podem encontrar ouvidos moucos, não porque as pessoas que deveriam receber inteligivelmente os relatos têm algum preconceito de identidade contra aquelas interlocutoras, mas porque de fato a inteligibilidade e a compreensão podem não ser possíveis nesses casos. Isso porque os recursos hermenêuticos que os ouvintes têm não são adequados ou suficientes para fazer sentido daquelas experiências que estão sendo relatadas. O resultado disso seria uma injustiça hermenêutica que não tem como base, necessariamente, um preconceito de identidade, um afeto negativo contra um pessoa ou um grupo (2012, p. 170).

Anderson defende que pode ser o caso de que, fora das relações estereotipicamente carregadas que Fricker apresenta, não encontremos injustiças morais ou epistêmicas explícitas de forma local, dada a ausência de preconceitos de identidade nessas relações. Mas isso não significa que, em um nível estrutural, as propriedades globais desses sistemas não estão comprometidas. Para ela,

> "Injustiças na distribuição de acesso a marcadores de credibilidade minam a posição epistêmica das [pessoas] em desvantagem e bloqueiam contribuições que elas poderiam fazer para a investigação se tivessem sido capazes de participar em termos de igualdade com outros. Segregação de grupos expressa em desigualdades sociais transforma o que seria um etnocentrismo inocente e vieses de realidade compartilhados em vetores de injustiças hermenêuticas e injustiças testemunhais estruturais." (2012, p. 171)

Assim, ainda que correções individuais, como aquelas contidas nas virtudes individuais de Fricker, sejam eficazes em lidar com alguns casos de injustiças epistêmicas, elas não conseguem dar conta de casos em que a injustiça em questão é essencialmente estrutural. Para Anderson, tentar sanar injustiças estruturais com virtudes individuais é comparável à tentativa de curar a pobreza estrutural massiva através da caridade. Para ela, seria mais eficaz, nos dois casos, redesenhar as instituições de modo que elas previnam os males que sua estrutura atual produz e permite, sejam eles a pobreza em massa ou a injustiça epistêmica. Sua proposta consiste em trazer para o coletivo parte da responsabilidade na solução de problemas de conduta epistêmica,

particularmente quando esses problemas são coletivos, institucionais e estruturais.

Com essa proposta, Anderson defende um tipo de *democracia epistêmica* expressa em termos de uma virtude da *justiça epistêmica para instituições*. Nos casos nos quais a segregação de grupos é a base estrutural para injustiças epistêmicas, a integração desses grupos é uma solução estrutural que canalizaria essa virtude e promoveria a democracia epistêmica, ou seja, promoveria a "participação em termos de igualdade de todos os investigadores" através do acesso aos mesmos marcadores de credibilidade e aos mesmos recursos educacionais relacionados a esses marcadores (2012, p. 171). Este passo em direção a uma democracia epistêmica, segundo Anderson, só pode ser dado com base em soluções estruturais, com base em virtudes institucionais e não virtudes individuais.

Muito mais pode ser dito acerca do tipo de proposta que Anderson apresenta e sobre o que ela entende por democracia epistêmica. Por brevidade, preferi me deter apenas aos aspectos mais gerais da proposta. Quero concluir notando, entretanto, que a posição acima, ainda que tenha um aspecto mais explicitamente epistêmico, não é muito diferente daquela de Bohman. Bohman caracterizou sua teoria como uma busca republicana por uma solução para as injustiças epistêmicas. E esta busca passa, necessariamente, por reformas institucionais e não pela mera correção de atos individuais. Muitos neorrepublicanos defendem que sua solução para injustiças em geral seria uma *ampliação da democracia* (RICHARDSON, 2002). Precisaria ser uma democracia feita do jeito certo, um modelo no qual o público pudesse participar dos atos coletivos de avaliar as decisões de seus representantes, a aplicação adequada das leis e das políticas propostas por eles. Se pensarmos epistemicamente sobre isso, não parece haver uma grande diferença entre o que Anderson defende como fim da sua proposta e a idealização neorrepublicana. A diferença fundamental entre as duas posições estaria no fato de que Anderson não apenas propõe uma solução mais clara e explicitamente epistêmica para o problema epistêmico que Fricker descreve, mas o faz conservando a plausibilidade das propostas de solução de Fricker para pelo menos alguns casos de injustiça epistêmica. Por essencialmente incorporar e compatibilizar as duas outras posições que eu apresentei nesse trabalho como vias de

solução para este tipo particular de injustiça, penso que a proposta de Anderson está em ligeira vantagem com relação às outras e merece uma atenção especial da epistemologia contemporânea.

6. Referências Bibliográficas

ANDERSON, Elizabeth. Epistemic justice as a virtue of social institutions. **Social Epistemology**, v. 26, n. 2, p. 163-173, 2012.

BAILEY, Alison. The Unlevel Knowing Field: An Engagement with Kristie Dotson's Third-Order Epistemic Oppression. In: **Social Epistemology Review and Reply Collective,** n. 10, v. 3, p. 62-68, 2014.

BOHMAN, James. Domination, epistemic injustice and republican epistemology. **Social epistemology**, v. 26, n. 2, p. 175-187, 2012.

BROWNMILLER, Susan. **In our time: Memoir of a revolution**. Delta, 2000.

DOTSON, Kristie. A cautionary tale: On limiting epistemic oppression. **Frontiers: A Journal of Women Studies**, v. 33, n. 1, p. 24-47, 2012.

FAULKNER, Paul. Two-Stage Reliabilism, Virtue Reliabilism, Dualism and the Problem of Sufficiency. 2013. In: **Social Epistemology Review and Reply Collective**, v. 2, n. 8, p. 121-138, 2013.

FRICKER, Miranda. Rational authority and social power: Towards a truly social epistemology. In: **Proceedings of the Aristotelian Society**. Aristotelian Society, 1998. p. 159-177.

FRICKER, Miranda. Epistemic justice and a role for virtue in the politics of knowing. **Metaphilosophy**, v. 34, n. 1-2, p. 154-173, 2003.

FRICKER, Miranda. **Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing**. Oxford University Press, 2007.

FRICKER, Miranda. Can There Be Institutional Virtues?. **Oxford Studies in Epistemology**, v. 3, p. 235, 2010.

LEE, Harper. **To Kill a Mockingbird.** London: William Heinemann, 1960.

LOVETT, Frank. Republicanism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition),** Edward N. Zalta (ed.). Forthcoming URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/republicanism/>.

MCKINNON, Rachel. Epistemic Injustice. **Philosophy Compass**, v. 11, n. 8, p. 437-446, 2016.

PETTIT, Philip. Republican freedom and contestatory democratization. **Democracy's value**, p. 163-190, 1999.

RICHARDSON, Henry S. **Democratic autonomy: Public reasoning about the ends of policy**. Oxford University Press on Demand, 2002.

ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. **Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge.** Cambridge University Press, 1996.

Testemunho e Boatos

Leonardo Machado Cruz[1]
Felipe de Matos Müller[2]

Boatos são casos de testemunho?

Os boatos são um fenômeno antigo na humanidade, mas apenas recentemente (na segunda metade do século XX) eles têm ganho a atenção de filósofos e epistemólogos. C. A. J. Coady (2006) publicou um trabalho intitulado "Patologies of the testimony", na qual os boatos são considerados uma espécie de enfermidade do testemunho. Todavia, essa alegação precisa ser examinada com mais cuidado e atenção. Não há uma única definição de testemunho na epistemologia "mainstream". Para resolver essa questão será necessário cotejarmos as supostas características essenciais dos boatos com as principais definições de testemunho da epistemologia corrente.

A primeira característica a considerar foi apresentada por Robert H. Knapp (1944, p. 22-23), que definiu o boato como "uma proposição que visa à crença de assunto de interesse disseminado sem verificação oficial" e, que foi, depois, reverberada pelos trabalhos de Allport e Postman, (1947) e C. A. J. Coady (2006). Eles caracterizaram o boato como um caso de "transmissão de proposições". Uma segunda característica, também assinalada por Robert H. Knapp (1944), foi a ausência de "verificação oficial". Uma terceira característica é a ausência de "padrões seguros de evidência", que foi apresentada por Allport e Postman, (1947, p. ix) ao definirem o boato como "uma proposição específica para crer, passada de pessoa para pessoa, normalmente de boca e boca, sem que padrões seguros de evidência estejam presentes". E, uma quarta característica é a falta frequente de competência do propagador sobre o assunto em questão. Esse atributo foi enfaticamente defendido por C. A. J. Coady (2006, p. 265), ao afirmar que "o propagador do boato, muitas vezes, não tem competência no que diz respeito à informação veiculada e pode estar bem ciente disso".

[1] CV http://lattes.cnpq.br/9150001688269915

[2] CV http://lattes.cnpq.br/4097781525514657

C. A. J. Coady (1992) foi o responsável por colocar a discussão sobre a natureza e a epistemologia do testemunho sob os holofotes. Embora algumas intuições e práticas acerca do testemunho sejam muito antigas, o testemunho nunca recebeu um tratamento exclusivamente filosófico-epistemológico. Tradicionalmente, o testemunho é considerado como uma fonte de crença. Embora David Hume (1711-1776) e Thomas Reid (1710-1796) tenham indicado que o testemunho poderia ter um status epistêmico melhor, foi só a partir da segunda metade do século XX que o testemunho recebeu atenção da parte dos epistemólogos e foi considerado como uma possível fonte de conhecimento e justificação epistêmica. Pela relevância e impacto que o seu livro de 1992, "Testimony: A Philosophical Study", teve na comunidade filosófica, a definição de testemunho de C. A. J. Coady será apresentada por primeiro. Ele definiu o testemunho de forma bastante restritiva:

> "Alguém testemunha ao declarar que p se e só se: (1) a sua declaração de que p é uma evidência para p e é oferecida como uma evidência para p; (2) ele tem competência relevante, autoridade ou credenciais para declarar realmente que p; e (3) a sua declaração de que p é relevante em alguma questão disputada ou não resolvida e é dirigida àquele que está precisando de evidência para o seu argumento" (COADY, 1992, p. 42).

Agora que temos algumas características fundamentais dos boatos e uma definição de testemunho com todas as suas condições necessárias, percebemos que boatos não são tipicamente casos de testemunho. Considere o seguinte argumento: (1) Se boatos são casos de testemunho, então o propagador "tem competência relevante, autoridade ou credenciais para declarar realmente que *p*" (COADY, 1992); (2) "O propagador do boato, muitas vezes, não tem competência no que diz respeito à informação veiculada" (COADY, 2006); (3) Consequentemente, não é o caso que qualquer boato é um caso de testemunho. C. A. J. Coady não identifica boato com testemunho[3]. Somente boatos confiáveis seriam casos de testemunho. Raramente

[3] Uma discussão mais aprofundada sobre esse ponto foi oferecida por MULLER, F. M. (2015) 'A Natureza dos Boatos'.

(talvez nunca), segunda uma larga tradição, os boatos seriam propagados por fontes confiáveis.

Outra definição de testemunho foi oferecida por Peter Graham (1997):

> "Alguém testemunha ao declarar que p se e só se: (1) a sua declaração de que p é oferecida como uma evidência para p; (2) ele pretende que seus ouvintes (ou espectadores) creiam que ele tem competência relevante, autoridade ou credenciais para declarar realmente que p; (3) ele crê que a sua declaração de que p é relevante em alguma questão, que ele crê ser disputada ou não resolvida, e ela é dirigida àquele que ele crê que está precisando de evidência para o seu argumento" (GRAHAM, 1997, p. 227).

Todavia, faz-se necessário considerar outras características dos boatos. Allport e Postman (1947, Chap. 1) alertam que quando há tensão no ambiente social, a propagação de boatos e notícias falsas se espalha virulentamente". Jonathan E. Adler (2007, p. 76) adverte que "aqueles que propagam boatos não estão preocupados em oferecer asserções genuínas". E, Cass Sunstein (2009/2010, p. 17) indica que "os propagadores dos boatos têm motivações diversas. (...) [Alguns, inclusive] buscam favorecer os próprios interesses prejudicando um indivíduo ou grupo específico". Todos os três autores sinalizam acerca da motivação dos propagadores de boatos. Os boateiros podem visar a causar benefícios ou danos, sendo para tanto verazes ou mentirosos.

Dadas as considerações acerca da motivação dos boateiros, acompanhe o seguinte argumento: (1) Se boatos são casos de testemunho, então o propagador "crê que a sua declaração de que *p* é relevante em alguma questão, que ele crê ser disputada ou não resolvida, e ela é dirigida àquele que ele crê que está precisando de evidência para o seu argumento" (GRAHAM, 1997); (2) Alguns propagadores buscam favorecer os próprios interesses prejudicando epistemicamente um indivíduo ou grupo específico (Cf. ALLPORT and POSTMAN, 1947; ADLER, 2007; SUNSTEIN, 2009); (3) Consequentemente, não é o caso que qualquer boato é um caso de testemunho. Afinal, pessoas podem ser levianas em relação à verdade ou visar a prejudicar epistemicamente os demais.

Uma definição de boato mais simples e abrangente foi oferecida por Elizabeth Fricker (1999), na qual o testemunho é considerado "um ato de contar, incluindo todas as asserções que aparentemente destinam-se a transmitir informações, apesar do contexto social" (FRICKER, 1999, p. 909.). Dadas as várias características dos boatos elencadas acima, pode-se concluir que boatos seriam casos de testemunho. Essa definição ampla de testemunho não requer nada mais que a condição do ato que visa a transmitir informações. Estão contemplados aqui todos aqueles casos em que a informação é transmitida de forma oral ou por escrito e, frequentemente, propagada em grandes cadeias. Neste caso, se poderia pensar em boatos verdadeiros ou falsos, providos ou desprovidos de base evidencial, ou como possível fonte de conhecimento, etc.

Uma última e, aparentemente, mais promissora definição de testemunho foi oferecida por Jennifer Lackey (2006, p. 193), denominada explicação disjuntivista do testemunho, na qual "S testemunha que p ao fazer um ato comunicacional *a* se e somente se (em parte) em virtude do conteúdo comunicável de *a*, (i) S razoavelmente pretende transmitir a informação de que p ou (ii) *a* é razoavelmente tomada como transmitindo a informação de que p". A vantagem dessa definição, em relação à anterior, é que ela contempla não apenas o caso dos propagadores de boatos, mas também o caso daqueles que ouvem uma conversa indevidamente e, interpretando-a segundo as suas crenças de fundo, se apropriam daquele conteúdo, podendo propagá-lo como um boato ou não. De tal maneira que alguém que ouve indevidamente uma conversa e propaga todo ou parte de seu conteúdo poderia, se satisfeitas as condições necessárias e conjuntamente suficientes, ser considerado um boateiro.

Vamos assumir para efeito da discussão que segue a explicação disjuntivista do testemunho e a seguinte definição de boato proposta por Felipe M. Müller (2016, p. 434): "S espalha um boato B se e só se: (B1) S testemunha uma proposição *p*; (B2) *p* é espalhada em uma cadeia cuja fonte original foi perdida ou nunca existiu; e (B3) *p* não tem confirmação de fonte oficial (autorizada).

Sobre o silêncio das fontes oficiais (autorizadas)

Tipicamente, quando há tensão social e/ou há silêncio por parte das fontes de informação oficiais, há proliferação de boatos sobre assuntos de relevância ou de grande apelo popular. Gostaríamos de abordar nessa seção o fenômeno do silêncio de tais fontes. Antes, no entanto, precisamos distinguir entre dois tipos de silêncio: (a) o silêncio motivado pela ausência de dados e informações coletados pelas fontes e (b) o silêncio motivado pelo impedimento de que os dados e informações coletados sejam divulgados publicamente.

Outra distinção importante é entre fonte de informação oficial e informal. Os boatos são um dos vários tipos de comunicação informal e não oficial, propagados por meio do testemunho de vizinhos, colegas de trabalho, conhecidos, etc. Eles tendem a ser espalhados por meio de indivíduos, muitas vezes anônimos, em longas cadeias, tornando o monitoramento da confiabilidade da fonte, o rastreamento da cadeia e a verificação dos itens de informação divulgados algo muito difícil de realizar. Por outro lado, as fontes formais e oficiais de informação (ex., Imprensa, Governo, etc.) tendem a ser coletivas ou institucionais, identificadas pelos usuários, que, normalmente, em grande número monitoram as atividades de tais fontes, pressionando-as para que mantenham um grau de confiabilidade satisfatório. Todavia, isso não significa que tais fontes sejam (sempre) confiáveis (veroconducentes). Elas são reconhecidas por exercer o seu papel social divulgando ao público itens de informação relevantes e de interesse popular.

Estamos inclinados a crer nas informações que são divulgadas por certas fontes, principalmente quando estamos justificados em crer que tais fontes são confiáveis. Confiamos em grupos e instituições como agências jornalísticas mais que no testemunho de indivíduos. É mais fácil monitorar agências jornalísticas credenciadas que um grande número de indivíduos anônimos que divulgam relatos e opiniões sobre os mais variados assuntos todos os dias.

Antes de confiar no testemunho dos outros, tendemos a confiar em nossa própria memória. Primeiramente, escrutinamos a nossa memória em busca de informações armazenadas sobre o assunto em pauta. Tendemos a confiar nas fontes de informação institucionais (ex., plataformas jornalísticas), por que acreditamos que as informações de

relevância social são comunicadas imediatamente à ocorrência dos fatos. Se o assunto tem relevância local ou mundial, as plataformas jornalísticas tendem a oferecer uma qualificação epistêmica da informação melhor que outras fontes individuais.

Quando estamos considerando assuntos de grande relevância social e essas fontes institucionais em que confiamos silenciam em relação ao assunto, tendemos a não crer no testemunho de outros, mesmo no caso de amigos. Aparentemente, há a intuição de que se o assunto é de tamanha relevância social, já teríamos ouvido falar sobre isso por meio das fontes institucionais aparentemente confiáveis. Sanford Goldberg (2010) apresenta dois casos (um em relação à memória e outro em relação ao testemunho) para colocar em relevo o papel do silêncio na justificação de nossas crenças. Considere o primeiro caso sobre a memória:

> Durante uma conversa, surge a questão se Jones usava regularmente um terno vermelho brilhante. Você pensa nisso e lhe surge a crença de que, não, ele não usava. Você raciocina que se ele usasse regularmente tal terno, você o teria visto com ele, e você pode recordar que não ocorreu algo assim (GOLDBERG, 2010, p.243).

Nesse caso, a memória é tomada como fonte confiável de justificação. Você está familiarizado com Jones. Você convive diariamente com ele. Dificilmente Jones usaria um terno vermelho brilhante sem que você tenha visto. Quando alguém lhe pergunta se Jones usava tal terno "regularmente", você acessa sua memória e recorda não ter visto Jones com o terno um só dia, muito menos regularmente. O 'silêncio da memória' parece ser boa razão para crer que Jones não usava regularmente o terno vermelho brilhante. Afinal, se fosse o caso, você recordaria o fato. Agora, considere o segundo caso acerca do testemunho:

> Durante uma conversa, surge a questão se as armas de destruição em massa foram encontradas no Iraque depois da segunda Guerra do Golfo. Você pensa nisso e lhe surge a crença de que nenhuma dessas armas foi encontrada até hoje. Você raciocina que se elas tivessem sido encontradas, você já teria ouvido falar sobre isso agora, e você não ouviu algo do tipo (GOLDBERG, 2010, p. 243).

Nesse caso, o testemunho das fontes de informação institucionais é tomado como eficiente e confiável, de tal maneira que se a informação fosse verdadeira, já teríamos escutado sobre ela por meio dessas fontes. Afinal, essa é uma informação de relevância social (dadas as devidas condições de tempo e tecnológicas para a recepção).

Quando confiamos na cobertura de uma fonte de informação, estamos confiando no testemunho de outros: indivíduos, grupos ou instituições. Precisamos avaliar se a fonte original de informação é confiável e se ela é capaz de conservar os itens de informação sem perda, durante o processo de comunicação. Há sempre uma lacuna entre a coleta de informações e a sua divulgação ao público. Considere, por exemplo, que o foco da narrativa pode promover a restrição, o apelo e a relação da informação com outros fatos de domínio público. Pode haver variações no processo de comunicação. Considere a situação na qual a fonte de informação é uma pessoa, o editor é outro e o comunicador é um terceiro. Há espaço de sobra para a modelagem da notícia. Todavia, em grandes empresas jornalísticas os meios de preservar e evitar perdas informacionais são mais eficientes, mas sempre há o risco da perda informacional. Informações de grande relevância social geralmente são comunicadas por fontes diversas e independentes. A triangulação dessas fontes por parte dos receptores favorece a minimização das perdas no processo de comunicação.

Goldberg (2010, p. 250) explicar que o silêncio das fontes de informação pode ser uma fonte de justificação epistêmica utilizando o seguinte condicional: "se nenhuma fonte apresentou *p* como verdadeira, então não é o caso que *p*". Contudo, o condicional apresentado depende da confiabilidade das fontes de informação. Se as fontes não forem confiáveis (suficientemente veroconducentes), a atitude doxástica motivada pode ser outra. Considere o caso noticiado pelo site *Blastingnews*[4] de que o planeta Terra teria 6 dias de escuridão.

> Vários sites têm replicado a notícia de que a NASA informou que o planeta passaria por seis dias de escuridão neste mês de dezembro de 2016. O período seria entre os dias 16 a 22 e a Terra ficaria apenas com

[4] Acesso em dezembro de 2016: http://br.blastingnews.com/curiosidades/2016/12/noticia-que-planeta-terra-tera-6-dias-de-escuridao-gera-alvoroco-na-internet-001330221.html

> 10% da luz do sol, pois 90% da luz estaria oculta devido uma tempestade solar. (...). O apagão geral do planeta, seria fruto da maior tempestade solar dos últimos 250 anos. Não haveria grandes danos para a Terra, pois não teria tempo suficiente para provocar problemas para a vida no planeta. Muitos sites americanos e brasileiros vêm divulgando essa notícia, porém nenhum veículo de informação da televisão abordou esse assunto. (...). Tudo não passa de um simples boato. A NASA não fez nenhum pronunciamento falando sobre esse assunto. Os veículos de comunicação sequer tocaram nesse tema. Se realmente fosse verdade, a notícia estaria sendo transmitida por todos os canais de televisão (BLASTINGNEWS).

No caso acima, pode se entender como o silêncio das fontes confiáveis de informação oferece uma base para justificar que o boato é falso. O autor se utiliza do silêncio da NASA e dos telejornais para repudiar o item de informação propagado pelo boato. Afinal, "se fosse o caso que p, eu já teria escutado algo a respeito" (GOLDBERG, 2011).

Todavia, há alguns pressupostos a considerar. Sem eles, o ouvinte não terá razões para crer que tem uma cobertura confiável, fazendo com que a proposição condicional "se fosse o caso que p, eu já teria escutado algo a respeito" seja falsa. As condições são que tais fontes de informação:

> Regularmente relatem sobre tais assuntos; que a fonte padrão seja, ou provavelmente seja, confiável ao descobrir e, posteriormente, ao divulgar verdades sobre tais assuntos; que tal fonte teve tempo suficiente para descobrir os fatos relevantes e informar sobre eles; que ela mesma (o ouvinte) provavelmente teria encontrado um relato desse tipo, se tivesse sido feito; e que ela não encontrou esse relato (GOLDBERG, 2011, p. 93).

Para termos uma relação de crença sustentada por tais fontes, as fontes de informação devem ser confiáveis de duas maneiras: (i) confiável em relação ao domínio de proposições que são comunicadas e (ii) confiável enquanto comunicadora (divulgando fidedignamente os fatos daquele domínio que lhes são disponíveis ou conhecidos) (Cf. GOLDBERG, 2011, p. 93).

Quando dependemos de um testemunho confiável, mas todo ou parte dele não nos parecem satisfatórios sob esse aspecto, tendemos a procurar a informação em outras fontes. Podemos verificar em mais de

uma dessas fontes, dado que se tal informação é verdadeira, é bem provável que mais fontes estejam divulgando tal fato (Cf, GOLDBERG, 2011, p. 94). Assim, se a cobertura de tais fontes é confiável e nenhuma fonte publica tal informação, então é bem provável que a informação dada não seja verdadeira.

E se a cobertura disponível não for confiável? Podemos pensar em casos nos quais a fonte de informação ou não é confiável para coletar a informação ou não é confiável para divulgar a informação. Nesses casos os boatos parecem merecer uma maior atenção. Mas podemos pensar ainda nos casos em que as fontes são silenciadas pela censura. A organização intergovernamental *The Committee to Protect Journalists* relata que alguns países restringem o acesso à internet para silenciar a imprensa. Veja o caso relatado abaixo:

> Cuba continua a ter o clima mais restrito para a liberdade de imprensa nas Américas. A mídia impressa, de rádio e televisiva é inteiramente controlada pelo Estado comunista de partido único, que está no poder há mais de meio século (...). Embora a internet tenha aberto espaço para reportagens críticas, os prestadores de serviços têm ordens para bloquear conteúdo impróprio. (...). Estes blogs e plataformas on-line de notícias críticos são em grande parte inacessíveis para o cubano médio (...). A maioria dos cubanos não tem internet em casa (THE COMMITTEE TO PROTECT JOURNALISTS)[5].

Podemos entender que se as fontes oficiais e autorizadas falham, o que sobra é a comunicação informal, como boatos e fofocas, entre outros. Quanto maior for a confiança na cobertura, menor será a tendência de propagação de boatos e menor será o apelo para acreditarmos neles. Quanto menor for a confiança na cobertura, maior será a inclinação para dar atenção às fontes informais. Na medida em que as fontes autorizadas são silenciadas, aumenta a tensão social e a proliferação de boatos. Em casos onde há censura e não há cobertura ampla e confiável, como pode ocorrer em certos bairros e pequenas cidades, a comunicação informal sobre assuntos relevantes e de apelo

[5] Acesso em dezembro de 2016: https://cpj.org/pt/2015/04/os-10-paises-que-mais-censuram.php

social pode ser a única fonte, merecendo, assim, atenção e algum grau de confiança.

Considere o seguinte caso do bairro ou comunidade sem cobertura oficial. Imagine que a Imprensa (via rádio, jornal, TV e Internet) não cobre determinado bairro ou comunidade em virtude da falta de acesso e segurança do local. Considere ainda que não há qualquer fonte de informação formal estabelecida no local, como uma rádio ou jornal comunitário. Neste caso, a melhor fonte de informação é o testemunho informal das pessoas próximas. Todavia, pode ocorrer que nem todas as pessoas que identificamos como fonte de informação sejam conhecidas. Pode ocorrer ainda que embora tenhamos alguma ideia de quem são tais pessoas, não tenhamos informações fidedignas ou confiáveis sobre a sua biografia intelectual: não temos informação se suas declarações costumam ser verdadeiras, se tais pessoas costumam ser verazes ou mentirosas, se elas estão familiarizadas com o assunto do qual estão narrando, etc. Podem se formar longas cadeias não lineares de comunicação informal configurando um boato. O fato de muitas acreditarem em um determinado item de informação, sem que alguém tenha alguma boa razão para duvidar e sem que haja a possibilidade de confirmação ou rejeição por alguma fonte oficial (autorizada), parece ser um motivo para considerar atentamente tal boato, ainda mais se o assunto for de grande apelo social, como ocorre geralmente.

C. A. J. Coady (2006), embora ofereça uma imagem negativa acerca dos boatos, não o desqualifica de todo. Se, por um lado, os boatos não têm um status epistêmico suficiente para desempenhar o papel regular de evidência ou contra evidência acerca de alguma questão, por outro lado, eles podem funcionar como se fossem uma espécie de derrotadores[6] ou como hipóteses relevantes. Veja a seguinte indicação de C. A. J. Coady:

> Uma coisa que pode ser notada como mérito epistêmico é o poder do boato em fornecer hipóteses para adicionais explorações. Por si mesmo

[6] Uma nova evidência que, se adicionada à evidencia total do sujeito, diminui o grau de justificação da crença, pode ser chamada *grosso modo* de derrotador. Há uma ampla literatura sobre esse assunto e várias distinções sobre tipos de derrotadores. Para saber mais sobre o assunto veja o primeiro capítulo de Rogel E. Oliveira (2016) e o artigo de Cláudio Almeida e João R. Fett (2015).

> um boato pode ser uma moeda epistêmica pobre, mas investiga-lo pode conduzir a expandir o conhecimento de alguém de um modo direto e indireto. A via direta é aquela da confirmação ou falsificação dos conteúdos do boato. A via indireta pode ser a descoberta de informação interessante que explica a gênese do boato, ou pode ser a descoberta de uma verdade genuína que o boato enganosamente apresenta (COADY, 2006, p. 264).

Se a sua meta epistêmica é adquirir conhecimento sobre o assunto, considerar aquele boato que transmite uma informação que, verdadeira ou falsa, é relevante para você, naquela situação sem cobertura oficial, parece lhe fornecer alguma utilidade em relação à meta epistêmica. Se o boato funcionar como um derrotador (não derrotado), ele pode diminuir ou solapar a sua justificação para crer em determinada proposição associada ao boato. Checar se o boato é verdadeiro parece ser relevante para a meta epistêmica de uma perspectiva diacrônica. Além disso, como sugere C. A. J. Coady acima, outros itens de informação candidatos a conhecimento podem ser adquiridos. Em situações nas quais não há cobertura oficial, considerar e checar seriamente os boatos que comunicam informação que nos são atualmente relevantes parece ser razoável. Afinal, como diz Ahlstrom-Vij (2013):

> "Como seres humanos, nós não somos meros recipientes passivos de informação. Nós interagimos criticamente com nosso ambiente, ponderamos nossos dados, refletimos sobre os méritos de nossas crenças, dada nossa evidência, coletamos mais informações quando sentimos que é necessário, consultamos outros que acreditamos estarem informados sobre os assuntos relevantes e assim por diante" (AHLSTROM-VIJ, 2013, p. 276).

Cenários de guerra e de catástrofes naturais (ex. vulcões ativos, furacões, terremotos, etc.) podem se tornar também ambientes momentaneamente sem cobertura oficial. Nesses casos, o risco de morte é alto e qualquer informação relevante pode ser vital. Boatos, por exemplo, sobre água contaminada ou sobre comida escassa são relevantes. É claro que estamos pensando aqui no valor instrumental que o conhecimento sobre determinados fatos pode ter. Levar em consideração tais itens de informação e checa-los, na medida do possível, pode ser a melhor estratégia para maximizar a meta epistêmica de

adquirir conhecimento naquele período em que não há cobertura oficial. Dito de uma outra maneira, boatos podem ter um valor epistêmico significativo na ausência de uma cobertura confiável.

Referências Bibliográficas

ADLER, J. E. Gossip and Truthfulness. In J. MECKE (Ed.). Cultures of Lying. Berlin: Galda & Wilch Verlag, 2007, p. 69-78.

AHLSTROM-VIJ, K. Why We Cannot Rely On Ourselves for Epistemic Improvement. Philosophical Issues, 23, Epistemic Agency, 2013, p. 276-296.

ALLPORT, G. W.; POSTMAN, L. The psychology of rumour. New York: Henry Holt & Co., 1947.

ALMEIDA, C.; FETT, J. R. Defeasibility and Gettierization: A Reminder. Australasian Journal of Philosophy, 94, 2015, p. 152-169.

BLASTINGNEWS. Notícia que planeta Terra terá 6 dias de escuridão gera alvoroço na internet. Acessível em http://br.blastingnews.com/curiosidades/2016/12/noticia-que-planeta-terra-tera-6-dias-de-escuridao-gera-alvoroco-na-internet-001330221.html

COADY, C. A. J. Pathologies of Testimony. In J. LACKEY & E. SOSA. (Eds.). The Epistemology of Testimony. Oxford: Oxford UP, 2006, p. 253-71.

COADY, C. A. J. Testimony: A Philosophical Study. Oxford: Clarendon Press, 1992.

FRICKER, E. Testimony. In: AUDI, R. (Ed.). The Cambridge Dictionary of Philosophy. 2. ed. Cambridge: Cambridge UP, 1999, p. 909.

GOLDBERG, S. If That Were True I Would Have Head about It by Now. In GOLDMAN, A.; WHITCOMB, D. (Eds.). *Social Epistemology: Essential Readings*. Oxford: Oxford UP, 2011, p. 93-108.

GOLDBERG, S. The Epistemology of Silence. In PRITCHARD, D.; HADDOCK, A.; MILLAR, A. (Eds.). *Social Epistemology*. Oxford: Oxford UP, 2010, p. 243-261.

GRAHAM, P. What is testimony? The Philosophical Quarterly, 47, 1997, p. 227-232.

KNAPP, R. H. Psychology of Rumor. The Public Opinion Quarterly, 8, 1944, p. 22-37.

LACKEY, J. The nature of testimony. Pacific Philosophical Quarterly, 87, 2006, p. 177-197.

MULLER, F. M. A Natureza dos Boatos. In: SOUZA, D. G.; LIMA, F. J. G. (Org.). Filosofia e interdisciplinaridade: Festschrift em homenagem a Agemir Bavaresco. Porto Alegre - RS: Editora Fi, 2015, p. 198-212.

MULLER, F. M. Definindo boato. *Revista Veritas*, v. 61, 2016, p. 425-436.

OLIVEIRA, R. E. Metaconhecimento e ceticismo de segunda ordem. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016.

SUNSTEIN, C. R. On Rumors: How falsehoods spread; why we believe them; what can be done. New York: Farrar, Straus & Giroux, 2009. [SUNSTEIN, Cass. A verdade sobre os boatos – como se espalham e como acreditamos neles. Rio de Janeiro: ELSEVIER, 2010. (Trad. Marcio Hack)].

THE COMMITTEE TO PROTECT JOURNALISTS. Os 10 países que mais censuram. Acessível em https://cpj.org/pt/2015/04/os-10-paises-que-mais-censuram.php